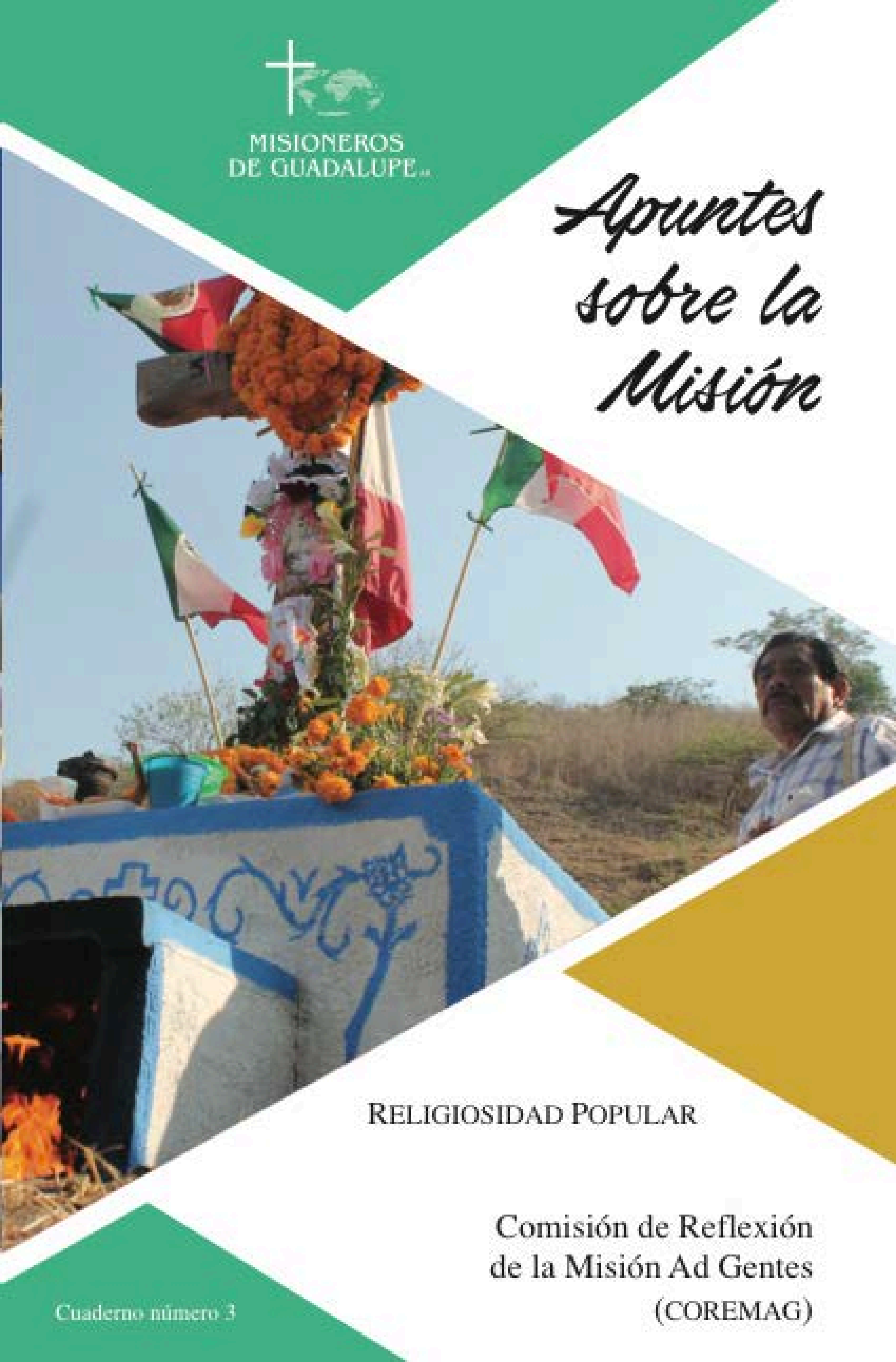

MISIONEROS
DE GUADALUPE
Apuntes sobre la Misión
RELIGIOSIDAD POPULAR
Comisión de Reflexión
de la Misión Ad Gentes
(COREMAG)
Cuaderno número 3

Apuntes sobre la Misión

Religiosidad Popular

Apuntes sobre la Misión
Religiosidad Popular
Cuaderno número 3



P. Raúl Ibarra Hernández, MG
Superior General

Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (COREMAG)
Coordinación:
P. Raúl Nava Trujillo, MG (Coordinador)
P. José Enrique Hernández Torres, MG (Secretario)
Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzápalo Dorantes
P. Sergio César Espinosa González, MG

Diseño y formación editorial
D.G. Martha Olvera
Impreso y hecho en México
El tiraje consta de 500 ejemplares
Ciudad de México, enero de 2018

Misioneros de Guadalupe, AR
Cantera 29, Col. Tlalpan
Del. Tlalpan, CP 14000
Ciudad de México
Tel. (55) 5655 2691

www.mg.org.mx

ÍNDICE

Apuntes sobre la Misión
RENOVACIÓN Y CONVERSIÓN MISIONERA
Cuaderno número 3

"La Religiosidad Popular contiene Encarnada la Palabra de Dios" (DP 450)

A más de uno de nuestros lectores le puede extrañar que la *Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes* (COREMAG) de los Misioneros de Guadalupe haya escogido como tema para este tercer número de *Apuntes sobre la Misión* la religiosidad o piedad popular.

Ya hace bastante tiempo se señalaba en la Iglesia latinoamericana que la piedad popular es "la manera en que el cristianismo se encarna en las diversas culturas y estados étnicos, y es vivido y se manifiesta en el pueblo" (Card. E. Pironio).

Se trata por lo tanto de un tema afín a los procesos de inculturación que vive la Iglesia en el ejercicio de su misión. A diferencia de los eruditos estudios que sobre la inculturación se han hecho desde hace pocas décadas para poder ponerla en práctica, la religiosidad popular es el resultado de un largo proceso de apropiación del mensaje del evangelio llevado a cabo por el mismo pueblo.

Un fenómeno así ha despertado el interés de diversas ciencias sociales, como la antropología, la historia y la sociología, entre otras, las cuales utilizan el término de religiosidad popular en contraposición a una religiosidad oficial, más propia de la jerarquía y los expertos.

El pueblo expresa su fe de modo simbólico, intuitivo, imaginativo y comunitario. La religiosidad popular viene a ser el camino ordinario como el pueblo vive su relación con Dios, podríamos decir que es su espiritualidad o su mística. A través de ella alienta su búsqueda de purificación o conversión y conforme a ella celebra y festeja su fe.

Como toda forma cultural, la religiosidad o piedad popular implica un conjunto de creencias, que generan unas actitudes determinadas, mismas que se expresan en diversas manifestaciones (Cfr. DP 444). Se advierten, pues, tres estratos: las creencias básicas, las actitudes y estructuras que de ahí se derivan y las expresiones más visibles o tangibles.

Por supuesto hay un riesgo inherente de caer en formas supersticiosas, pero ni toda religiosidad popular es superstición ni se incurre en ella sin más al utilizar formas y expresiones que no son comunes a la religiosidad oficial.

Dado que no hay una trasmisión oficial de esta forma de religiosidad, ésta se nutre y expresa en el ámbito familiar y en la comunidad en que se vive: rezos, tradiciones, festejos, procesiones, romerías, ritos en torno al nacimiento, al matrimonio o a los funerales, oraciones, devociones, danzas, 'flor y canto' y otras expresiones más.

Está difundida la opinión de una cierta oposición entre la religiosidad oficial y la popular, lo cual dista mucho de ser verdad. Si bien se advierte que hay formas de religiosidad popular que necesitan una mejor evangelización y acompañamiento por parte de los pastores, es también conocida la muy favorable posición de los Papas desde Pablo VI hasta la fecha.

En el magisterio latinoamericano ha sido un tópico constante, primero intuido y anunciado en Medellín, después ampliamente tratado por la Reunión plenaria de la CELAM en Puebla (*Nos. 450- 469: Noción y Afirmaciones Fundamentales; Descripción de la Religiosidad Popular; Evangelización de la Religiosidad Popular: Proceso, Actitudes y Criterios; Tareas y desafíos*) y sigue reapareciendo hasta el Documento de Aparecida.

Encontramos la religiosidad popular también en el magisterio universal, como por ejemplo en el Catecismo de la Iglesia Católica (Nos. 1674-1676) y el "Directorio sobre la piedad popular y la liturgia" (2002), ha sido muchas veces aludida por el Papa Juan Pablo II, por Benedicto XVI y ahora por Francisco, quien incluye el tema en su Exhortación *Evangelii Gaudium*.

La COREMAG ha pedido a varias personas ayudarnos en esta reflexión. El presente cuaderno contiene dos secciones, en la primera nos hablan expertos locales sobre la índole de la religiosidad popular (Dr. Ramiro Gómez-Arzapalo Dorantes) y su vivencia en el medio urbano (Dr. Jesús Antonio Serrano Sánchez y Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores). En la segunda sección, de tipo más vivencial se nos narran cuatro experiencias de la vivencia del catolicismo en otros contextos religiosos y se nos indica en qué medida hay expresiones que podríamos llamar de religiosidad popular en ellos. Miramos ante todo a Asia: en un ámbito oficialmente budista y shintoísta, aunque muy respetuoso de toda manifestación religiosa, como es Japón (Diác. Rafael Mejía Tadeo); en otro país, Corea del Sur, donde las religiones tradicionales han influido en el budismo, el taoísmo y el confucianismo (Hermanas de los Bienaventurados Mártires de Corea) y en un ámbito mayoritariamente musulmán, como es Indonesia (Dominggus Arianto Bere Dina y Yanuarius Yeremias Parung). Después quisimos ver un ámbito más cercano a nosotros, de ateísmo oficial y religiosidad sincretista, como es Cuba (P. Jorge Cruz Ávila).

Esperamos que a nuestros lectores les resulten de interés estos *Apuntes sobre la Misión* y les abran nuevos horizontes para el ejercicio de la misión *ad gentes*.

P. Sergio César Espinosa G., mg

Notas Básicas a Considerar en la Reflexión Interdisciplinar sobre la Religiosidad Popular como Problema Socio-Cultural

DR. RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES

¿A qué llamamos religiosidad popular?

Es indudablemente un concepto polémico dada su ambigüedad y amplitud, de hecho, muchas veces utilizado como término peyorativo para designar ciertas prácticas religiosas minusvaloradas dada su distancia del ámbito oficial. Implica pues una disputa social por el ámbito del poder y control de los lugares, tiempos y actos sagrados, así como por los beneficios materiales y de prestigio social que de ellos se derivan.

En este sentido, no podemos ignorar que el propio término como tal nace en el seno de la Iglesia Católica para referirse a prácticas piadoso-devocionales que se ven con recelo -o al menos con atención especial- pues se considera que tienen un valor teológico debilitado por la contaminación de elementos culturales locales filtrados en prácticas rituales que desafían la ortodoxia.

En México, será Gilberto Giménez quien coloque el término "religiosidad popular" en el ámbito de las ciencias sociales. Personaje interesante, pues su aproximación primera acerca de estas cuestiones sería como sacerdote católico trabajando en la década de los 60´s del siglo pasado en San Pedro Atlapulco, Mex., fuertemente influenciado por la teología de la liberación, abandona el sacerdocio y se consagra a la sociología y hasta la fecha es parte del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UNAM. En un artículo fundante de

los estudios sociales acerca de la religiosidad popular: *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* (1978), Giménez propone arrancar del seno del catolicismo la "religiosidad popular" como concepto, pues insiste que el fenómeno como tal -aunque vincula a los pueblos con la institución eclesiástica- denota una clara delimitación que da autonomía a estas prácticas cultuales, es decir, que para ser entendidas no basta la posición relacional de un sector popular frente a uno oficial, donde lo popular sea -por defecto- el remedo imperfecto de la instancia oficial, por ignorancia o imposibilidad de alcanzar la sofisticación del discurso teológico aceptado. Se reconoce la autonomía cultural del sector popular, que al entablar necesariamente puntos de relación con la instancia oficial obviamente asume su autoridad, pero incorpora también elementos propios culturalmente valiosos -en su contexto específico- creando una vivencia religiosa local *sui generis* que -en muchos casos- descontrola las brújulas de los pastores cuando no son conscientes de las implicaciones de estas relaciones interculturales que no pueden ser entendidas desde la universalidad teórica, sino desde la particularidad existencial.

Así pues, propongo definir la religiosidad popular como una práctica social local, valiosa en sí misma, que conserva un vínculo claro con la instancia oficial, aunque dicho vínculo no suprime la originalidad espontánea de esa cultura local, por lo que es muy permeable. En otras palabras podríamos repetir lo anterior en los siguientes términos: la religiosidad popular es una expresión religiosa particular que traduce culturalmente los elementos proporcionados por la instancia religiosa oficial, dando como resultado una reformulación local del cristianismo ampliamente significativa para los "locales" y muy extraña, exótica o herética para los "foráneos".

Entonces, tenemos que en el entramado socio-religioso que subyace en la religiosidad popular, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y

santos -en el contexto campesino indígena mexicano- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Insisto en la idea de que los procesos culturales implícitos en la religiosidad popular posibilitan una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales y son producto de un proceso histórico concreto. Invito a pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, donde es comprensible que se caracterice frente a la instancia oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La Iglesia Católica y la Religiosidad Popular

Me parece importante recordar que a pesar de las fuertes críticas que pesan sobre la Iglesia en el sentido de su participación en la destrucción de culturas nativas en los procesos de evangelización asociados a la expansión colonial europea, especialmente de los siglos XVI al XIX, a pesar de los pesares, la práctica evangelizadora permitió la incorporación de elementos culturales locales que dieron especificidad regional al cristianismo, cosa que no fue posible entre los pueblos que recibieron la evangelización mediante las vertientes protestantes que no permitieron estas interconexiones.

En este sentido, reconocemos que para el caso de América Latina, las culturas indígenas vivas en la actualidad, la incorporación cultural del cristianismo ha sido en un sentido muy profundo, lográndose a lo largo de su devenir histórico una síntesis operante que incorpora los elementos cristianos -en un primer momento presentados como exógenos- como autóctonos tras un complejo proceso de reformulación simbólica que se expresa en una selección local de elementos provenientes del cristianismo, traducidos a las cosmovisiones y concepciones sobre lo sagrado de las culturas receptoras. A la distancia,

las diferentes procedencias acaban por borrase y queda consagrado el *modus operandi* vivo en las prácticas religiosas vigentes, que incuestionadamente constituyen "el costumbre" inscrito en el sujeto religioso contemporáneo.

Así pues, la importancia que hoy en día cobra la religiosidad popular dentro de la Iglesia Católica es parte de su proceso histórico en relación con los otros, cosa que no ocurre en otras denominaciones cristianas que no comparten esta visión de posibilidad de interacción simbólica.

Por ello, considero necesario valorar la religiosidad popular como patrimonio cultural compartido/provocado por la Iglesia. Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

La Iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

> […] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuer-

> zas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la Iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser".

La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo.

La religiosidad popular: convergencias y divergencias en la vivencia de lo sagrado

Habiendo asentado los planteamientos anteriores y partiendo desde esa base, ubico la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal "extracomunitaria", y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera.

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso que la identi-

dad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

La "religiosidad popular", en necesaria referencia a la "religión oficial", son términos que -desde la antropología- tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre –como ya dijimos antes- un referente doméstico; es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

La religión, para los sectores populares que vigorizan las expresiones religiosas populares, es algo vital e inmediato. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo ultramundano, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religiosidad popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, desde este punto de vista, resulta obvio lo señalado desde el subtítulo de este pequeño apartado: las convergencias y divergencias en la relación con lo sagrado provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad como miembros de un grupo íntimo-local insertos en una sociedad mayor de la que también forman parte (como el Estado-nación).

En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*: subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto (Cfr. Báez-Jorge 2011).

Entre la inmanencia y la trascendencia: retroalimentación religiosa desde lo popular

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que proporcione algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos.

Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural

Los fenómenos religiosos populares develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual, por ello va implícito en ellos una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados

y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Así pues, los problemas interculturales, no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que fortuitamente se entrecruzan cada uno desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja- en la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

Orientación bibliográfica contemporánea especializada acerca del tema de la Religiosidad Popular

No podemos profundizar más en esta cuestión de la religiosidad popular, pues desbordaría el espacio y propósito de estas líneas introductorias, solamente baste recordar al lector que existe una extensa bibliografía al respecto, para empezar –como ya se mencionaba en el cuerpo de este artículo- podría señalar como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales a Gilberto Giménez y las ideas que vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía (*Cfr.* Báez-Jorge, 1992, 1994, 1998, 2000 a y b, 2003, 2006, 2009a, 2009b, 2010, 2011, 2013a, 2013b, 2014) resultan medulares e indispensables, constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia –para el caso concreto de México -. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes al respecto de Johanna Broda (2001, 2007 y 2009), especialmente en su insistencia a entender el ritual como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social.

El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto. Además, invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, en la cual la devoción consagra la imagen y la imagen da contenido a la devoción. Insiste en que no podemos olvidar que en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el estado en la conquista, y a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignificación que lleva los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo –término polémico- pero que puede ser entendido como un proceso de reformulación simbólica en un contexto social de dominación por la fuerza donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así pues, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Luis Millones (1997, 2003, 2005 y 2010) -desde Los Andes- propone, ante un contexto histórico semejante al de México y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular, considerar lo que llama "la violencia de las imágenes", que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores. En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder* (2001).

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla (2004) al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosi-

dad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Bebiendo de estas fuentes, ubico mis propios trabajos anteriores al respecto (Gómez Arzapalo 2004, 2007, 2009, 2010, 2012, 2013, 2014 a y b, 2015, 2016 a y b, 2017 a y b, 2018 a y b). En cuanto a la incorporación de los entes divinos de tradición religiosa mesoamericana con los entes sagrados cristianos tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril 2009 a y b, 2010 a y b, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 y 2018; y los de Adelina Suzan Morales: 2008, 2009, 2013 y 2018. En cuanto a la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular destaca Jorge Escamilla Udave 2008, 2009, 2012, 2013, 2018; María Elena Padrón Herrera 2009, 2011, 2013, 2016 a y b, 2017, 2018; y Alba Patricia Hernández Soc 2010, 2011, 2013, 2017, 2018. Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares cabe mencionar a Florentino Sarmiento (2011, 2014, 2016, 2017). Las anteriores referencias parten del campo disciplinar de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines perseguidos por las diferentes investigaciones de los autores citados que se ubican en el campo de las Ciencias Sociales. En este sentido, cabe mencionar también algunos autores *ad intra* de la Iglesia que aportan valiosas y sugerentes contribuciones desde el interior de su actividad pastoral con un sentido crítico y tendiente a la apertura en la riqueza de las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, entre ellos cabe mencionar a Jesús Serrano (2013, 2014 a, b y c, 2106, 2017), Alejandro Gabriel Emiliano (2014 a, b y c, 2016, 2017, 2018), Luis Fernando Botero (1991, 1992, 2003, 2005, 2008, 2011, 2012, 2014, 2017), Ernesto Mejía (2012, 2015, 2017, 2018) y Miriam Cruz (2011, 2014 a y b, 2016, 2017).

Se destacan en este mismo sentido intraeclesial los trabajos de Benjamín Bravo (1986, 2013, 2014 a y b) y Luis Maldonado (1985 a y b, 1989).

Conclusión

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual "se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye". (Millones 2010: 54).

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que las poblaciones locales, íntimas y tradicionales, mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular, sino en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo,

la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Epílogo

Consciente de las limitaciones de tratar un tema tan vasto y polémico en unas cuantas páginas, y atendiendo también a la finalidad de estos cuadernillos como Apuntes sobre la Misión, no quisiera obviar la enorme riqueza de información en contextos específicos que se ha venido acuñando en los diferentes eventos y publicaciones del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", instancia académica sustentada en la Universidad Intercontinental y Misioneros de Guadalupe. De igual forma quiero señalar que parte de esa riqueza, ya sea directa o indirectamente generada a partir de las vinculaciones interinstitucionales que esta instancia ha gestionado, se encuentran también socializadas virtualmente a través de la *Biblioteca Virtual de Religión Popular* del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Por ello, y en el espíritu que subyace en la inquietud por que estos textos sean detonantes de reflexión entre los agentes de pastoral que confrontan estas dinámicas religiosas en campo, incluyo algunas ligas básicas para la profundización al respecto que cualquier lector con acceso a internet puede consultar libremente.

En primer lugar la Biblioteca Virtual de Religión Popular:
http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/
donde podrán encontrarse en formato pdf todas las referencias incluidas en la bibliografía de este artículo, publicadas ya sea en libros o artículos de revistas y socializadas ahora por este medio.

En segundo lugar, las memorias videográficas de las Reuniones Plenarias Semestrales del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" que desde su fundación en octubre de 2014 se han celebrado en distintas sedes:

- Fundación, 31 de octubre de 2014. Universidad Intercontinental: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2014/10/observatorio-de-la-religiosidad-popular.html
- Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*: http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html
- Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*, Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html
- Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*:
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-plenaria-del.html
- Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental, Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*:
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html
- Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*:
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitacion-la-quinta-reunion.html
- Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica Lumen Gentium en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA), Tema: Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea:
http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html

Bibliografía

Báez-Jorge Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.

1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1995, "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)", *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, "Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2013b, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos,* México, Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis
2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Botero Villegas, Luis Fernando
1991 "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.
1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.
2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.
2005 *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.
2008 "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, Nº 25, pp 9-26, Berlín.
2011 "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología,* N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es
2012 *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los łngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Editorial Académica Española.
2014 "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.205- 253.
2017 "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Bravo Pérez, Benjamín
1986 *La religiosidad popular*, Credo, México.
2013 (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra.
2014 a "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185.
2014 b "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

Broda, Johanna
2001 "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.
2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.
2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (Coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* INAH/ENAH, México: 7-19.
2013 "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe
2011*Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.
2014 a (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.
2014 b "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.291-309.
2016 "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo" en: Padrón Herrera y Gómez

Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251.
2017 "Santa Bárbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F." en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel
2014 a "Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18.
2014 b "Retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328.
2014 c "Todos de regreso en casa. Día de muertos en Popoloca" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 367-383.
2016 "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.
2017 "Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018, "Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colinia? Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Escamilla Udave, Jorge
2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.
2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.
2013, “El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.
2018, “Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Giménez, Gilberto
1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso
2004 Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.
2007 Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México.
2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2010 “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774.
2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín Editorial Académica Española.
2013 “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.

2014a “Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.
2014b “Presentación”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.
2015 “*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (Coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116.
2016 a “Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108.
2016 b “Presentación” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.
2017a “Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2017b “Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018a, “Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b, "Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017 "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María

2009a, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.

2009b, "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio", en Johanna Broda y

Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.

2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

2014, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 69-89.

2015 "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276.

2017 "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018, "La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del Popocatépetl", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2015 "Introducción" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 15-40.

2016 "Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 277-299.

Maldonado, Luis
1985 a *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.
1985 b *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad.
1989 "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular,* t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

Mejía Mejía, Ernesto
2012 (Coord.) *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo.
2015 *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México.
2017 "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018, "La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Millones, Luis
1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla.
2003 *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.
2005 "Los sueños y milagros de San Sebastián", en: Antonio Garrido Aranda (Comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.

2010 "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2015 "El Cristo de la Cruz de Pañalá" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

Padrón Herrera, María Elena
2009, "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.
2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.
2013, "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.
2016 a "Introducción" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41.
2016 b "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F." en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81.
2017 "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018, "Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma…Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo

Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Quezada, Noemí
2004, "Introducción", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Ramírez Calzadilla, Jorge
2004, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino
2011 "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México,pp, 30-58.
2014 "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 91-113.
2016 "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129.
2017 "*La forma correcta*... Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Serrano Sánchez Jesús Antonio
2013 *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo.
2014 a (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.

2014 b "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196.
2014 c "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352.
2016 "Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. En prensa.
2017 "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Suzan Morales, Adelina
2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
2009, "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda
(coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.
2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en:
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.
2018, "Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Wolf, Eric
2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.

Religiosidad Popular Urbana. Un Acercamiento desde la Pastoral Urbana

DR. JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ
MTRO. ALEJANDRO GABRIEL EMILIANO FLORES

Los autores hemos recibido como una enorme distinción la invitación para contribuir con este volumen *COREMAG* para tratar sobre la religiosidad popular urbana. Consideramos necesario justificar nuestra participación ya que este texto no corresponde a una sola visión disciplinar. Desde hace años, en que comenzamos a reflexionar sobre la pastoral urbana, adoptamos una línea de trabajo multidisciplinaria, por lo que no es un texto sólo teológico, filosófico, sociológico o pastoral, comparte un poco de todas esas voces y las pone a dialogar. Sin duda, un trabajo multidisciplinario tiene el riesgo de dejar insatisfechos a los especialistas que, desde sus propios caminos profesionales, pueden exigir más rigor en alguna vertiente del tema.

Por otro lado, está el hecho de que andamos cabalgando entre la teoría y la práctica. Como decía un querido maestro -el Dr. Abraham Nosnik- "para mí no hay nada más práctico que la teoría, porque me aclara las cosas".

El tema no es nuevo, acudimos recurrentemente a la reflexión acerca de esto. A veces con una paternal benevolencia viendo en la religiosidad del pueblo una expresión de ingenuidad o, con más suspicacia, una especie de caballo de Troya que infiltra formas de pensamiento incompatibles con el cristianismo.

La religiosidad popular es una de esas realidades conflictivas que vive la comunidad cristiana por la ambivalencia de sus prácticas,

sentimientos y relaciones. Esta ambivalencia exige que se le analice como un fenómeno en el cuál algunos aspectos son visibles en las prácticas y otros aspectos quedan ocultos por su origen sociocultural así por el estado emocional que propicia.

Pero no sólo se trata de entender mejor, sino que nos motiva la convicción de que en la religiosidad popular hay una enorme riqueza que dinamiza la vida de la Iglesia y que de hecho, no se refiere al pasado, sino al presente y futuro de la presencia del cristianismo en la sociedad contemporánea.

Como si se tratara de pelar una cebolla, entender la religiosidad popular urbana requiere diversos niveles analíticos para conocer los elementos que la constituyen y comprender cómo las conexiones entre dichos elementos otorgan sentido a los fieles a través de prácticas religiosas determinadas.

1. Momento de conflicto diario en la vida eclesial

Como podemos leer en Juan Morado, para muchos la religiosidad popular tiene que estar sujeta a lo que se considera culto, debido y correcto:

> Cuando hablamos de "religiosidad popular" unimos dos palabras. La "religiosidad" equivale a la práctica y esmero en cumplir las obligaciones religiosas. Y la religión, como virtud, mueve a dar a Dios el culto debido. "Popular" es lo relativo al pueblo; lo que es peculiar de él o procede de él; es decir, lo que viene de la gente común. (Juan Morado, s.f.)

Esta visión refuerza una tensión que se percibe en la que desde la religión oficial, digamos, la autoridad eclesiástica, se pretende delimitar lo que se aceptará o no de las prácticas religiosas del pueblo.

En este artículo haremos una caracterización de la religiosidad popular analizando las categorías de religión, religiosidad, popular y espiritualidad. Nuestro interés no sólo es el abundar en la comprensión de un fenómeno tan rico y complejo, sino ampliar la visión del mismo para abordarlo desde otros ángulos.

1.1 La religión

Ahora, para la forma de pensar moderna, la religión, en cuanto forma de vida y visión del mundo, se confunde con el cristianismo (Eliade, 1981, pág. 93). Este paradigma o modo occidental de pensar sesga el análisis de la religión, por ello, debe ampliarse el concepto religión para entender las dimensiones que no se muestran evidentes. Juan Martín Velazco indica que:

> La religión puede ser descrita como un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común estar inscritas en un ámbito de realidad original, que designa el término lo sagrado; constar de un sistema de expresiones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, etc., en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que inmanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle. (Díaz, 1997, pág. 17).

En la definición anterior llama la atención el aspecto de sistema de *expresiones organizadas*; es decir, la religión en cuanto *sistema* es una convención social que, en su organización, otorga sentido a prácticas colectivas. La convención social conlleva un aspecto de paradigma dominante sobre otras formas de expresión que no lograron imponer sus significados. En otras palabras, el sistema de expresiones organizadas que denominamos religión tiene una función doble: otorga significado a las prácticas socialmente aceptadas desde la discriminación de actividades no propias para tal fin. Esta función doble define al mundo en la dimensión sagrada y la profana (Eliade, 1981);una dimensión sagrada que define el universo o cosmos, en donde la seguridad es el componente principal, en contraposición con otra dimensión desordenada o caótica de un ámbito amenazante, donde el miedo e inseguridad desestructuran tanto la vida individual como colectiva.

La religión reclama para sí el único camino para la relación con una realidad sagrada en contraposición de otros sistemas encargados de los aspectos mundanos de una sociedad que la ha erigido como pa-

radigma dominante, es decir, construye una cosmovisión en la que se manifiestan elementos sociopolíticos para la adquisición, administración y conservación de poder, pues, a través de él, se legitima una y otra vez como paradigma satisfactorio al dotar de un modo de interpretación social de la realidad.

1.2 Religión e imaginarios sociales

Los significados que conforman el paradigma dominante de la religión tienen que ver con ideas, creencias, valores, ritos y prácticas sociales que rigen la vida social (Padrón Herrera & Gómez-Arzapalo Dorantes, 2016, pág. 30) siempre referidos a contextos físicos, sociales y simbólicos. Todo este nutrido conjunto de elementos conforma un imaginario social en cuanto

> …ámbito simbólico, construido socialmente, de alto nivel de generalidad y de ámbito de aplicación amplio, que agrupa las ideas e ideales, los valores, las imágenes del mundo, las utopías e ilusiones, las convenciones y las expectativas sociales, y que sirven a sus usuarios como esquemas o marcos para ubicar y comprender las situaciones en las que viven (Girola, 2012, pág. 452).

Los imaginarios sociales brindan así significado a los comportamientos de los individuos y de los grupos puesto que estructuran la sensopercepción, los sentimientos y las emociones, así como las actitudes, las aptitudes y los esquemas de comportamiento complejo. Los imaginarios sociales proporcionan los universos simbólicos que posibilitan el entendimiento tácito entre las colectividades que los comparten.

En cuanto a la religión, los universos simbólicos de los imaginarios sociales, están resguardados por la *jerarquía religiosa* y por los grupos más *cercanos o comprometidos*. Ellos, debido a su vocación, están destinados a mantener tales significados en la sociedad, pues su custodia asegurala preservación de la significatividad del universo y de esa manera la subsistencia es un hecho. Los elementos custodiados por la jerarquía religiosa y los comprometidos puede ser denominada *ortodoxia y ortopraxis*.

Como se advierte en el párrafo anterior, los imaginarios sociales hacen presente parámetros decisivos para la vida de la Iglesia ya que afirman la dicotomía entre los fieles *comprometidos* y aquellos denominados *alejados.* Se asume,desde el sentido común, que los comprometidos pertenecen al cosmos salvífico de la revelación mientras que los alejados, por alguna limitación cognitiva, eligen vivir en un mundo gobernado por el caos, motivo que los lleva a la condenación.

1.3 Espiritualidad

La espiritualidad es una capacidad del ser humano que se desarrolla existencialmente para no ser tragado por la inmanencia o el sin sentido de la vivencia del caos en donde se experimenta la desestructuración humana. Esta capacidad de trascendencia pertenece al ámbito subjetivo del individuo, lo cual implica que no se tiene acceso a ella de manera directa, sino que se muestra al resto de la sociedad por medio de acciones concretas que sean significativas para el colectivo de pertenencia, razón por la cual requiere del contenido de los imaginarios sociales para su correcta expresión.

La espiritualidad en cuanto petición de sentido último–palpable en el ser humano de todos los tiempos y registrada en las diferentes manifestaciones culturales a lo largo de la historia–se despliega dentro de una sociedad y adquiere una expresión socialmente válida al expresarse mediante los universos simbólicos de que dicha sociedad entiende como adecuados; así, desde sus inicios, la espiritualidad del individuo es moldeada por los imaginarios sociales específicos de la religión.

Debido a lo anterior, la religión tutela la búsqueda de trascendencia o petición de sentido desde el sistema de expresión ordenado que es, porque de esa manera brinda una cosmovisión segura que funciona como una *brújula* para el ser humano que le permite su paso por la inmanencia informe de todos los días.

Por otro lado, la relación entre religión, cultura y espiritualidad se manifiesta en una identidad colectiva cohesionada por universos simbólicos compartidos socialmente en donde quedan definidos tan-

to el yo individual como el colectivo frente a los otros, distinción que termina siendo un *nosotros* -lo conocido y *lo otro* lo desconocido. Así el *nosotros* se identifica con la seguridad salvífica mientras que el *otro* lo hace con la amenaza condenatoria.

Nuevamente, la doble función de la religión se hace tangible, ahora en criterios de integración y/o exclusión social. Criterios que propiciarán el proselitismo, por un lado, así como la marginación de aquél que no admite los significados socialmente aceptados, por el otro. Cabe mencionar que en los márgenes sociales, la subsistencia no necesariamente se tiene asegurada, debido a que el colectivo impide la adquisición de recursos materiales e intangibles necesarios para la misma. La búsqueda de sentido toma la forma de relaciones sociales y políticas.

La afirmación de unos criterios de identidad y pertenencia implica al mismo tiempo delimitar aquello que queda por fuera, con lo que se produce la *heterodoxia.*

Pero la *heteropráxis* es un tema diferente. No sólo porque entraña unas prácticas que no son compatibles con las que se consideran apropiadas desde la religión oficial, sino porque constituyen un acto voluntario en el que se afirma la diferencia del creyente popular. Es un acto de empoderamiento en el que se establece un límite vivencial a la ortodoxia.

1.4 Apropiación de la religión: Religiosidad ¿Popular?

Si la espiritualidad (ámbito subjetivo) desea expresarse de una manera socialmente aceptada se encuentra a merced de lo dispuesto por la religión (ámbito objetivo) porque ella le otorga sentido colectivo debido a los universos simbólicos que custodia y que son parte de los imaginarios construidos socialmente (ámbito intersubjetivo). Esto podría parecer una tiranía de la sociedad sobre el individuo y su búsqueda de sentido último; sin embargo, en el mundo moderno esto no es así, porque el individuo en la modernidad y posmodernidad es s*ujeto social* que actúa sobre su propia realidad física y social para transformarla, pero, aún más, el sujeto moderno se enfrenta a

un sin fín de opciones para la expresión de su espiritualidad porque la urbe le dota de una gran variedad de religiones, todas ellas con pretensiones salvíficas, únicas y verdaderas (Rivas García, 2012).En otras palabras, cada religión, por el mero hecho de ser un sistema de expresiones ordenadas, se convierte en propuesta para la manifestación pública de la espiritualidad.

Esta gama de opciones entre religiones propicia que el individuo busque un camino de reconciliación entre su espiritualidad y las diversas formas concretas de expresión religiosa socialmente aceptada. Así que busca una especie de síntesis significativa mediante la *apropiación* de los elementos simbólicos que más le signifiquen. Esto no quiere decir que haya un sincretismo mal intencionado ni una búsqueda analítica que combata a muerte por la expresión espiritual. Esta apropiación se realiza desde los elementos de la vida cotidiana o desde una psicología ingenua que busca expresarse con los elementos a la mano sin detenerse a enjuiciar concienzudamente los pros y contras de tal o cual práctica, sino que, en la emotividad emanada de una cierta práctica, se asume que es propicia para la expresión de la espiritualidad y por tanto se torna un hecho religioso que puede coincidir o no con la ortopraxis; por ello, en un momento ulterior, ante la explicación racional y lógica de dicha práctica religiosa se suele aducir un *no saber* o un origen diferente al institucional.

La apropiación permite otras dimensiones para la reflexión. De inicio, la apropiación que se realiza, al ser desde la cotidianidad, no se restringe solo a los llamados *alejados* quienes no tienen una clara ortopraxis, sino que abarca también a los miembros de la jerarquía y a los comprometidos, porque, en su momento de apropiación, asumieron como modos válidos de expresión de su espiritualidad la mayor cantidad de elementos proporcionados por la religión, descartando todo aquello señalado como heterodoxo. En segundo lugar, la apropiación se realiza desde la satisfacción de las necesidades trascendentes del individuo, satisfacción que se lleva a cabo desde los elementos suministrados por la familia, por los grupos de iguales y por la oferta religiosa a su alcance. Así que cada una de estas instancias es utilizada como filtro significativo para la expresión de la espiritualidad del individuo. En consecuencia, la apropiación de la religión para expresar la espiritualidad individual desde modos

socialmente significativos y, por tanto, aceptados, puede ser llamada *religiosidad.* Aunado a esto, si todos los seres humanos se apropian en mayor o menor medida de la religión desde los parámetros descritos, entonces es un proceso popular, pero si la religiosidad es un proceso popular ¿no es tautológico definir tal apropiación como *religiosidad popular?*

1.5 Religión y poder

El poder es otro nivel de análisis que concurre a la explicación de la religiosidad. Téngase presente que religión es relación. En ella subyacen por esencia relaciones de poder. La más fundamental de acuerdo a la doctrina judeocristiana es la soberanía de Dios que se afirma para orientar los caminos del ser humano y la respuesta de éste a la vocación recibida de Dios. Esta relación es compleja y abarca un prolífico campo de reflexión teológica. A ello se agrega el hecho de que la Iglesia es una mediación con autoridad para interpretar y decidir las formas adecuadas para el culto y la santificación. Eso otorga un enorme poder sobre lo religioso a la institución eclesial. El *pueblo* reacciona ante esa asimetría acogiendo como legítima, sí, la potestad santificadora y mediadora de la Iglesia, pero al mismo tiempo, reservándose un espacio, unos rituales, símbolos y ejercicios que le ligan de manera directa con la divinidad así como con el universo sagrado y santificante.

De ello ha hablado Gómez-Arzapalo quien sintetiza el hecho de que existiendo tensiones entre la religiosidad popular y la religiosidad oficial, llega un punto en que amenaza la ruptura, pero nunca llega a producirse. Esto porque al final, ambos extremos se requieren uno al otro.

La teología del Vaticano II matiza el hecho de que en la Iglesia no se agota toda la riqueza de la vida espiritual y la universal vocación a la salvación y la santidad (LG 1, 2; 48, 2; 59, 1; GS 45, 1; AG 1, 1; 5, 1).

Por otro lado, valga citar al filósofo francés Michel Foucault. En su reflexión sobre el poder sostenía que la existencia de un poder siempre viene acompañada de una resistencia al poder. Esta relación

puede darse en muchas gradaciones; asimismo, poder y contrapoder son dinámicos y evolutivos. Un poder puede ser aceptado y acompañado voluntariamente, pero en otro extremo, también se puede imponer por la fuerza o resistir por la fuerza. En este caso, tomamos la referencia para reflexionar el hecho de que la autoridad religiosa tiene necesidad de afirmar su poder resistiéndose a la religiosidad popular y, de modo correlativo, la religiosidad popular se resiste a ser despojada de la posibilidad de tener una relación directa con lo sagrado, con la santificación desde su espiritualidad.

Esta expresión de resistencia tiene una importancia determinante en la cultura urbana y para el sujeto postmoderno, quien experimenta con mayor intensidad la posibilidad y necesidad de afirmarse y puede hacerlo, pues el medio le otorga poder para hacerlo.

2. La apropiación de la religión del sujeto (pos)moderno

Cuando se toma en cuenta a la religiosidad popular como la apropiación que hacen los sujetos modernos de los elementos de la religión para expresar su espiritualidad de una manera satisfactoria y socialmente aceptada cabe la pregunta sobre los elementos que tales sujetos poseen o han desarrollado para realizar tal apropiación. Y la respuesta está en la conformación de las características del sujeto que, a estas alturas, podemos llamar (pos)moderno.

2.1 Empoderamiento

Mientras que la pretensión de la modernidad era la superación de todas las limitaciones humanas a través del conocimiento científico y su aplicación tecnológica a cada una de las dimensiones del ser humano, las instituciones socio religiosas ajenas a tal pretensión no solo se desarrollaron, sino que encontraron arraigo en un sujeto de origen rural que, durante la modernización adquirió la conciencia de ser quien quisiera ser. Situación propia de la colonización del pensamiento que enfrenta el mundo occidental a partir de surgimiento del capitalismo (Hiernaux, 2008). Este amalgamamiento entre instituciones socio religiosas premodernas y el proceso de colonización del pensamiento se encontró en los ritos de día de muertos entre los

pocos pobladores popolocas del centro de Puebla (Emiliano Flores, 2014c), quienes, a pesar de su aparente vida rural, asumen el "sueño americano" para los jóvenes y adultos jóvenes que ya no emigran a las ciudades de México sino a las metrópolis de los Estados Unidos de América para mejorar su nivel de vida enviando las remesas necesarias para la consecución de tal fin.

Este sujeto urbano moderno desde la composición de su imaginario, ideología y mentalidad es capaz de decirse: (1) "Yo puedo autodeterminarme, porque solo yo puedo alcanzar lo que me proponga, además conozco personas que lo han logrado"; así que (2) "debo exigir a las instituciones que me ayuden o que me lo solucionen".

El sujeto empoderado, al ser capaz de autodeterminación, logra ponerse en marcha para cambiar su situación, aunque en el camino se equivoque o se malogre. Es un sujeto determinado, resuelto, decidido y no solo motivado.

2.2 Autorreferencialidad

La representación social de la religiosidad en las Unidades Habitacionales (Emiliano Flores, 2014b) que explora la vida cotidiana de los habitantes de los conjuntos cerrados indica que éstos reconocen de manera colectiva la necesidad de atender a su familia para que tenga unidad intrafamiliar y armonía en sus relaciones condominales, es desde esta identificación que se recurre a la religiosidad popular para adquirir la seguridad necesaria para enfrentar la crisis de la época que se vive.

Este sujeto urbano moderno, que vive dentro de casas habitación prototípicas de la ciudad, se presenta como autorreferencial puesto que el primer interés es la propia persona, (1) el Yo en el primer plano de toda necesidad de modo que tal o cual carencia adquiere el calificativo de (2) mis necesidades.

Al sujeto autoreferencial solo le importa aquello que tenga que ver directamente con su situación; los problemas del mundo son importantes en la medida en que le impacten o le saquen de su zona de

confort y se comprometerá solo con las causas que le lleven a conseguir sus propios objetivos, de modo que, una vez cumplidos, dará por terminada la relación, el compromiso y la lucha.

2.3 Autogestión

En el estudio de la mayordomía y tejido social (Emiliano Flores, 2014a) se analizó la mayordomía, en cuanto institución cimentada en la religiosidad popular. Esta institución funcionaba a través de una gestión sociocultural en su búsqueda por satisfacer las necesidades de trascendencia o petición de la población a la que pertenecía. La gestión la realizaba especialmente (y no de manera única) en la fiesta patronal de cada año donde se renovaban los lazos socioreligiosos de los mayordomos con su comunidad quienes le reconocían legitimidad, estatus y poder. Estas características desembocaban en situaciones conflictivas entre la mayordomía y la institución eclesiástica, conflictos que dinamizaban no solo a los integrantes sino a todos los individuos inmiscuidos en la conservación de la tradición recibida y que se reconocía como patrimonio religioso y cultural, ya fuera ministro de culto o laico.

La génesis del conflicto residía en una serie de afirmaciones: (1) “Yo puedo satisfacer mis necesidades”, (2) “Yo no puedo depender de las instituciones” puesto que ellas, en más de una ocasión, no han podido o no han querido satisfacer mis necesidades; (3) si no puedo hacerlo en esta iglesia (parroquia) siempre puedo recurrir a cualquier otra porque “tengo la movilidad suficiente”.

Así se identifica al sujeto urbano moderno como autogestivo para quien la disolución del territorio es un hecho porque busca satisfacer sus propias necesidades, ya materiales ya espirituales, poniendo en ejecución sus capacidades, aptitudes y habilidades sin esperar que algún intermediario/burócrata se presente ofreciendo algún bien o servicio en la satisfacción de todo tipo de necesidades.

2.4 Buena Vida

El estudio del caso respecto de la parroquia de Cristo Rey, Leyes de Reforma (Emiliano Flores, 2011) da cuenta de un proceso de planea-

ción estratégica para restituir el tejido social y, con ello, una identidad social urbana. Dicho proceso de planeación procuró detectar necesidades reales de la comunidad parroquial, así como poner en marcha modalidades de atención a tales necesidades integrando a los parroquianos. Dichas modalidades procuraban acciones acorde a las capacidades de los fieles tanto físicas, cognitivas, temporo-espaciales como organizacionales y materiales.

El resultado alcanzado permitió entender que el sujeto urbano moderno (1) Siente placer al autodeterminarse al consentir un proyecto realizado para satisfacer sus necesidades y que la consecución de metas proyectadas le resulta en motivación para continuar con dichas actividades; pero si las actividades no tienen estas características el sujeto ni siquiera las considera dentro de su imaginario. Además, se constató que las personas (2) siguen la ley del menor esfuerzo, puesto que las actividades deberían estar a su alcance espacio-temporal para su realización incluida una atención lo más personalizada posible.

Así el sujeto urbano moderno es hedonista puesto que solo le interesa aquello que le genera placer, aquello que no le exija demasiado esfuerzo en experimentar placer; en otras palabras, aquello que le genere exigencia, abnegación y sacrificio o sufrimiento lo dejará a un lado, a menos que el esfuerzo valga la pena, a menos que el logro obtenido reditúe mucho más que lo invertido en su consecución.

2.5 Religiosidad popular del sujeto (pos)moderno

El sujeto urbano (pos)moderno en consonancia con su autoreferencialidad, busca la buena vida porque se sabe lo suficientemente empoderado para gestionar la satisfacción de sus necesidades, incluidas sus necesidades espirituales frente a las religiones. Así que el proceso natural e ingenuo de apropiación de la religión se trasforma, por la racionalidad que ha aprendido desde la urbe, para dar paso a una priorización de la satisfacción de sus necesidades espirituales usando los elementos proporcionados en la familia, en los grupos de pertenencia y en la religión.

Tabla 1. Índice de catolicidad y su descripción

iCat	%	Auto denominación	Algunas características (no exclusivas)
Muy bajo	4.4	Católico a su manera.	Se considera nada cercano a la iglesia. No participa por razones de crítica a la iglesia. Muy propenso a la magia y la superstición.
Bajo	29.5	No practicante o católico regular	Se considera poco cercano a la iglesia Tienen un nivel medio de creencias mágicas.
Medio	40.1	Mal católico	Se considera regular en su cercanía a la iglesia No participa por falta de tiempo No presenta creencias mágicas Devociones y religiosidad popular presentes.
Alto	17.4	Trata de ser católico	Se considera cercano a la iglesia Asiste a misa con frecuencia, pero diversos motivos le impiden mayor participación Algunas devociones y prácticas de piedad popular presentes.
Muy alto	8.6	Católico comprometido.	Se considera muy cercano a la iglesia participa en grupos solidarios y de iglesia Asiste a misa semanalmente Muchas devociones y prácticas de piedad popular.

Fuente: Elaboración propia a partir del iCat

Lo anterior nos remite a los diversos caminos en que este sujeto urbano (pos)moderno se relaciona con su religión; es decir, cabe hablar de distancias religiosas o distancias de apropiación de la religión desde el índice de catolicidad, iCat(Serrano Sánchez, 2015), realizado a partir de los datos de la Encuesta de Culturas Religiosas de la Ciudad de México (2012). Este índicenos permite romper la dicotomía elaborada a partir del imaginario social de la religión que indica que los fieles se dividen en comprometidos y alejados porque muestra segmentos poblacionales entre dichos polos (ver tabla 1). De mayor a menor valor del iCat tenemos: comprometidos, los que tratan de ser católicos, los malos católicos, los católicos no practicantes o católicos regulares y los católicos a su manera.

Estas categorías no fueron colocadas por los investigadores, sino que fueron las mismas personas las que se autodefinieron, de ahí la importancia de hacer referencia a estos resultados. El análisis de los datos arroja que son los tres segmentos con mayor iCat (comprometidos, tratan de ser católicos y malos católicos) los que presentan devociones y religiosidad popular, en cambio el resto presenta

creencias mágicas y superstición. Es importante hacer notar que las devociones y la religiosidad popular a las que hace referencias la encuesta es sobre prácticas ligadas al catolicismo, por ello, la distinción de las creencias mágicas y las supersticiones.

En otro orden de ideas, la apropiación de la religión desde las características del sujeto urbano (pos)moderno permite diversos niveles de cercanía con la Iglesia definidos por la ortodoxia y la ortopraxis de la misma institución. Además, los segmentos poblacionales de regular en su pertenencia hasta los *comprometidos* presentan elementos de religiosidad popular; situación que corresponde a la expresión de la propia espiritualidad desde la apropiación de elementos institucionales significativos (ver imagen 1).

Una situación semejante se presenta cuando se analiza la encuesta nacional de la juventud en México (Serrano Sánchez, 2016).

2.6 La religiosidad popular en los jóvenes de México

Ciertamente el catálogo que expuso la encuesta nacional de la juventudfue es muy limitado, a pesar de ello se puede reconocer que las distintas religiones, que en México son mayoritariamente cristianas (religiones cristianas o denominaciones cristianas?), creen en el alma, el pecado, el infierno y los milagros. Asimismo, éstas no reconocen la creencia en los horóscopos, los amuletos y los espíritus o fantasmas. La imagen 2, muestra que la Virgen de Guadalupe goza de mayor aceptación en la religión católica e incluso más que la creencia en el alma. Por encima del 70% cree en el pecado, el demonio y el infierno; por el contrario, los dos objetos menos socorridos son los horóscopos y los amuletos. No parece extraño que las personas sin religión sean quienes tienen los más bajos registros de creencia en los distintos objetos, no obstante, casi el 60% de éstos creen en el alma y un 40% creen en el pecado.
En la imagen 3 se puede observar que los jóvenes de esta encuesta se han apropiado de los elementos de la religión para expresar su espiritualidad desde los elementos religiosos socialmente aceptados y destinados para tal fin (ortodoxia), cuando las creencias del joven coinciden con las que establece la religión tradicionalmente transmitida (línea continua). Por el contrario, la creencia en los horóscopos,

amuletos y fantasmas es heterodoxa para la religión institucional (línea de guiones). Por ello tenemos un sincretismo cuando la persona combina creencias reconocidas por la religión oficial con aquellas que no son aceptadas (línea punteada).

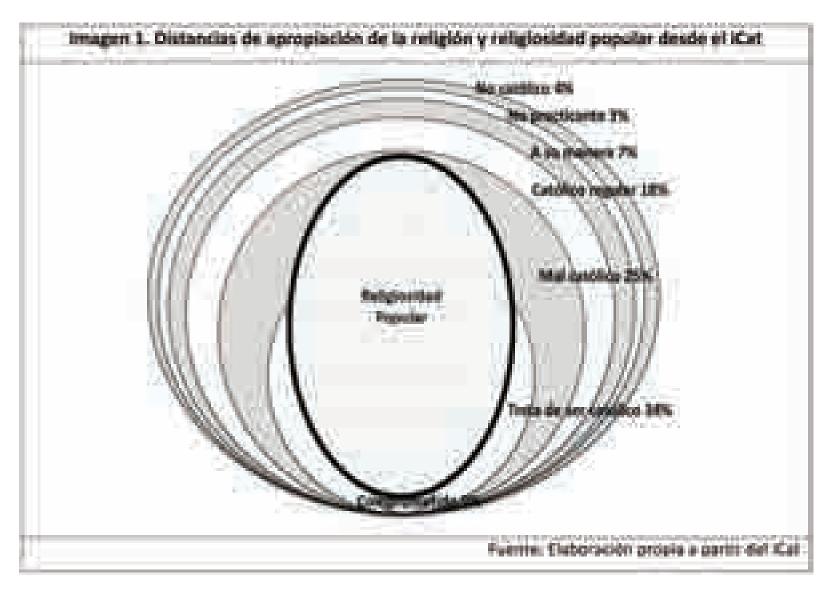
La gráfica 3 permite observar que sólo el 15% de los que no poseen religión, son verdaderamente no creyentes, lo que equivaldría aproximadamente a 1.5% de la población total. Más aun, la mitad de los sin religión comparten sus creencias con aquellas personas que se identifican con una religión, estas personas son aquellas que dicen "religión sí, pero Iglesia no" y optan por vivir la fe a su manera. De modo que cabe la afirmación de que los jóvenes sin religión son más religiosos de lo que uno cree.

Así, desde el análisis de las creencias y el sincretismo de los jóvenes en México se puede extraer algunas conclusiones respecto a la religiosidad popular: el miedo al sincretismo dentro de los fieles no necesariamente responde a una contaminación de la doctrina ni de la práctica porque los contenidos doctrinales no solo se han asimilado, sino que se identifican y recuperan cuando es necesario. Y la conservación de la ortodoxia se realiza por la combinación de las características del sujeto urbano (pos)moderno y de los mecanismos de la apropiación religiosa como proceso educativo de pautas socialmente aceptadas para expresión de la espiritualidad del sujeto.

Hay que hacer una acotación más. La religiosidad popular desarrollada hasta aquí se identifica con la devoción popular y no con las prácticas de otras religiones aun cuando éstas tengan elementos materiales simbólicos parecidos, porque son religiones distintas, con sus ortodoxias y ortopraxis, pero con una manera distinta de expresar la espiritualidad.

3. Religiosidad popular y acción eclesial

Como se expuso al inicio del artículo, la Iglesia Católica, como instancia oficial, intenta relacionarse con la religiosidad popular en términos positivos, valorando en ella todo aquello que le es accesible tanto en las creencias como en las prácticas. Al hacerlo, como hemos dicho, antepone su autoridad y poder pidiendo adhesión.



La Inculturación es una de las consignas más interesantes y generosas, como invitación a valorar la cultura y reconocer en ella todos los elementos que propician el encuentro.

Juan Morado (s.f.) indica que

> […] El Cardenal Pironio vinculaba religiosidad popular e inculturación. La religiosidad popular es "la manera en que el cristianismo se encarna en las diversas culturas y estados étnicos, y es vivido y se manifiesta en el pueblo".

Ahora bien, en esta posición se puede observar que el proceso se ve unidireccional, el cristianismo se encarna, pero la alteridad cultural, no parece igualmente llamada a encarnarse en el cristianismo. También por ello, el llamado continuo a *purificar* la religiosidad popular. Y es que los valores de la cultura no quedan sólo de un lado, hay múltiples valores propios de las culturas que son invitaciones para que el cristianismo los reconozca y los adopte también. Por ejemplo, una cierta relación con la "madre tierra" que trasciende la postura instrumental de la naturaleza que se tenía hasta hace poco.

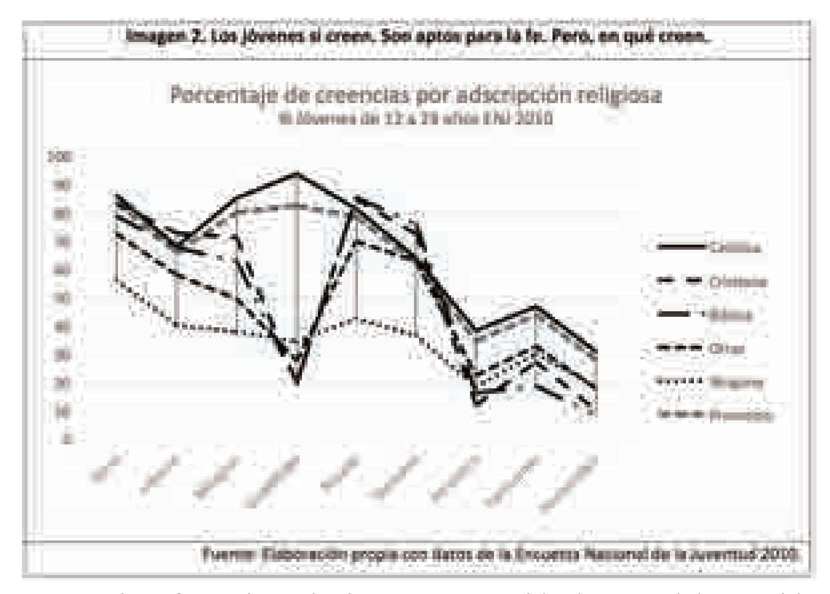


Imagen 2. Los jóvenes sí creen. Son aptos para la fe. Pero, en qué creen.

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010.

La anterior afirmación adquiere mayor sentido después del recorrido realizado porque el cristiano, en cuanto sujeto urbano (pos)moderno se apropia de los elementos de la religión para expresar su espiritualidad, por ello se dice que el *cristianismo se encarna en las diversas culturas y estados étnicos.*

El propio sistema del cristianismo ortodoxo no ha desarrollado la capacidad de observar esta apropiación, por lo cual tiene miedo de la inoculación de superstición, la magia y prácticas no cristianas, suponiendo cierta contaminación de la doctrina y las prácticas.

Así se pone bajo sospecha la religiosidad popular porque a pesar de que se sabe que “El pueblo necesita expresar su fe, de forma intuitiva y simbólica, imaginativa y mística, festiva y comunitaria.” Se exhorta a no“olvidar la necesidad de la penitencia y de la conversión.” Porque

Dios está lejos y a la vez está cerca. Algo de esto se percibe en la religiosidad popular. La Iglesia debe velar para purificar, fortalecer y elevar todas estas manifestaciones de fe (LG, 13), atendiendo a la capacidad que este tipo de vivencia posee para mantener abierto el puente, o el paso, a la trascendencia. (Juan Morado, s.f.)

Imagen 3. Las creencias de los jóvenes son más ortodoxas de lo que imaginamos.



Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010.

Esta misma definición debe distinguir entre esta apropiación religiosa y la expresión de la espiritualidad a través de otras religiones. Posiblemente, las religiones étnicas mantengan tintes cristianos para salvaguardar sus universos simbólicos de una colonización que produzca su extinción. Posiblemente estas regiones no son cristianas en su esencia y tan solo utilizan ropajes cristianos para asegurar su subsistencia. Quizá ellas jamás fueron evangelizadas debido a que nunca hubo la capacidad de inculturar del evangelio.

Conclusión

En tiempos que no admiten el recurso de la marginación simbólica o de hecho, uno de los más importantes desafíos para la acción eclesial del futuro tiene que ver con la negociación de las alteridades. La perenne necesidad del ser humano por encontrar un vínculo con su sentido profundo, con su propósito esencial de realización frente a la divinidad, unido a los nuevos recursos de poder en manos de los pueblos y las culturas crean condiciones para una nueva religiosidad -urbana- dinámica y creativa que es el capital religioso de la sociedad actual.

En ello hay riesgos a la integridad de la ortodoxia y la ortopraxis, sin embargo, dejar de asumir esos riesgos no sólo es inviable, sino imposible.

El *Directorio de Piedad Popular y Liturgia* (Congregación para el culto divino y disciplina de los sacramentos, 2002, pág. 10) contiene ya una serie de orientaciones pertinentes para acompañar este proceso:

> La realidad indicada con la palabra «religiosidad popular», se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.
>
> La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de «catolicismo popular», en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.

Estas constataciones dan oportunidad a la apertura a los valores implícitos en las culturas. Una nueva primavera para la Iglesia se le presenta si sabe abrirse para ser canal de práctica y acogida a las diversidades culturales y no su antagonista. Esta propuesta requiere el reconocimiento y aprecio por la imagen del cristiano como sujeto urbano activo (pos)moderno que pondrá en ejecución su ser autogestor, empoderado, autoreferencial para buscar la felicidad a través de la apropiación religiosa que le permite la religiosidad popular, pero enriqueciéndola con todos los elementos culturales a su alcance sin llegar a un sincretismo tal que atente contra su propia identidad nacida en el seno del cristianismo.

Referencias

Congregación para el culto divino y disciplina de los sacramentos. (2002). *Directorio de piedad popular y liturgia. Principios y orientaciones.* México: Arquidiócesis Primada de México.

Díaz, C. (1997). *Manual de Historial de las Religiones.* Bilbao: Desclée De Brouwer.

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama / Punto Omega.

Emiliano Flores, A. G. (2011). Cristo Rey. Construcción y reconstrucción de un vecindario. En Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, *Libro anual del ISEE* (págs. 267-283). México: SCM-ISEE.

Emiliano Flores, A. G. (2014a). Mayordomía y tejido social. Elementos para un análisis psicosocial en la colonia Leyes de Reforma, 3a. Sección. En R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes, J. A. Serrano Sánchez, & M. Cruz Mejía, *Pastoral Urbana y Mayordomías* (págs. 95-113). México: San Pablo.

Emiliano Flores, A. G. (2014b). Retos pastorales de las Unidades Habitacionales. En M. Eckholt, & S. Silber, *Vivir la fe en la ciudad hoy* (págs. 311-328). México: San Pablo.

Emiliano Flores, A. G. (2014c). Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca. En R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes, & A. M. Juárez Becerril, *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica* (págs. 367-383). México: Artificio.

Equipo de Estudios de Pastoral Urbana. (2012). Encuesta sobre Culturas Religiosas en la Ciudad de México. México: Consejo Pastoral, Arquidiócesis de México, Vicaría de Pastoral.

Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación. En E. De la Garza Toledo, & G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales.* (págs. 441-468). México: UAMI - FCE.

Hiernaux, D. (2008). De los imagianrios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana. *Iztapalapa* (64-65), 17-38.

Juan Morado, G. (s.f.). *Religiosidad popular. Dios está lejos y a la vez está cerca. Algo de esto se percibe en la religiosidad popular.* Recuperado el 12 de 11 de 2017, de Catholic.net: http://es.catholic.net/op/articulos/603/dios-esta-lejos-y-a-la-vez-esta-cerca-algo-de-esto-se-percibe-en-la-religiosidad-popular

Padrón Herrera, M. E., & Gómez-Arzapalo Dorantes, R. A. (2016). *Dinámicas religiosas populares: poder , resistencia e identidad. Aportes desde la antropología.* México: Artificio.

Rivas García, R. M. (2012). Cristianismo y secularización. *Efemerides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e Históricos,* 59-80.

Serrano Sánchez, J. A. (2015). Understanding what it means to be a Catholic in Mexico City: Religious Leaders vs. The ICAT index. *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion.* Newport Beach: SSSR.

Serrano Sánchez, J. A. (2016). Vitalidad y complejidad de la religiosidad popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas. En M. E. Padrón Herrera, & R. A. Gómez Arzapalo Dorantes, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología.* (págs. 257-277). México: Artificio.

Religiosidad Popular: Experiencia en Japón

DIÁCONO RAFAEL MEJÍA TADEO

Nuestro interlocutor

Para esta colaboración hablamos con Rafael Mejía Tadeo, Diácono, Misionero de Guadalupe. Parte de su formación académica la realizó en la Universidad Intercontinental. Después del primer año de Teología en dicha Universidad fue enviado a la Misión de Japón para terminar allá su formación inicial. Llegó al País del Sol Naciente en marzo de 2010 en donde vivió hasta mediados de febrero de 2017. Aunque los casi 7 años que pasó en Japón estuvieron más enfocados a la formación académica que a la actividad misionera, tuvo la oportunidad de estar cerca de las comunidades en donde los Misioneros de Guadalupe llevan a cabo su trabajo evangelizador, teniendo así una noción de lo que viven los cristianos católicos en aquel país.

La religión en Japón

En Japón, existen dos grandes religiones que datan desde los inicios del país como tal como lo conocemos actualmente. Las dos religiones son el Budismo y el Shintoísmo, que es la Religión del Emperador, siendo éste, el máximo jerarca. Generalmente estas religiones son personalistas, es decir, lo importante es mantener una relación directa con la deidad, sin que ello, tenga una repercusión en la vida ordinaria del individuo.

Como todo ser humano, el japonés es un individuo muy religioso por naturaleza, aunque a simple vista parezca una persona que se centra más en los avances tecnológicos o económicos. Las expresio-

nes de fe del pueblo japonés se ven sobre todo en la celebración de los grandes festivales (*Matsuri*) en donde se festeja la deidad que se encuentra en el templo de cada zona. Las vistosas procesiones llenas de color, danza y alegría son una muestra de la fe del pueblo. Estos festivales se realizan al inicio de la primavera y del verano.
La enorme participación de todos, niños, jóvenes y adultos, en realización de cada una de las celebraciones de cada comunidad muestran la importancia que tiene en la vida ordinaria de cada persona y de los pueblos.
Otra de las celebraciones importantes es la visita a los templos al inicio del año (*Hatsumode*) ocasión en que la mayoría de los japoneses asisten para rezar y ser bendecidos. Sin duda, durante estas visitas de inicio de año es cuando se percibe más un ambiente religioso en todo el país, o al menos así se siente.
Los católicos también ayudan y participan en los festivales, pues ellos, en mi opinión, no lo ven como algo religioso sino como algo cultural, como algo propio del lugar donde ellos radican. Es por eso que lo viven con mucha alegría e intensidad.

La práctica del catolicismo

En una muy reciente película, titulada "Silencio", podemos vislumbrar los inicios del catolicismo en Japón marcado por la persecución y el martirio. Si bien se dice que tierra de mártires es tierra de nuevos cristianos, sin embargo, la Iglesia Católica hoy en día, parece ser una pequeña isla en medio del océano. El catolicismo en Japón no representa ni el uno porciento de la población.
La religiosidad popular en Japón, podría decir, no es tan notoria como en México u otros países católicos. Aunque es cierto que los japoneses católicos son muy fervorosos y entregados a sus parroquias, al estudio de las Sagradas Escrituras, liturgia y teología, da la impresión que cosas como procesiones, ofrendas u otras formas de religiosidad no les llama mucho la atención como lo es la vivencia de la celebración de la Eucaristía. Incluso en el Seminario había algunos sacerdotes que no les gustaba tener la Adoración al Santísimo ya que, según ellos, no lograban entender el sentido de ello.
Realmente, creo que la mayoría de los japoneses cuando se convierten al catolicismo, como decimos de manera coloquial, son realmente *de hueso colorado*. Respetan todas las normas y exigencias oficiales,

pero no ven la posibilidad de añadir o mezclar con otras maneras de devoción, que podríamos denominar 'popular'.
Principalmente en los meses dedicados a la Virgen María o en los meses de las grandes celebraciones de la Iglesia, los católicos japoneses son muy devotos y asisten a participar de las celebraciones.
Una de las cosas notables en la iglesia de Japón es la presencia de muchos extranjeros como lo son los filipinos, vietnamitas, brasileños y otros latinos, países de tradición católica y en donde la religiosidad popular se vive a flor de piel. Los extranjeros asisten a la Iglesia, llevando sus penas, problemas y nostalgias pero también toda su vivencia de fe que se traduce en prácticas de religiosidad popular. Por ejemplo, inmediatamente se nota la comunidad donde hay presencia de filipinos, ya que ellos se organizan para celebrar procesiones con la imagen del Santo Niño, de la Virgen María u otros santos. Así mismo, ellos se encargan de andar trayendo la imagen de María o del Señor de la Misericordia casa por casa mientras rezan el rosario.
La comunidad japonesa al ver algunas prácticas de fe de los extranjeros, en ocasiones, aunque no siempre, entran en conflicto o les causa un poco de extrañeza, sin embargo con el paso del tiempo, ellos también se van uniendo a esas celebraciones. Personalmente, creo que la presencia de los extranjeros en las iglesias locales está haciendo que haya un ambiente de renovación, está rejuveneciendo y dando paso a seguir viviendo la misma fe en Jesucristo pero en forma distinta.
El sur de Japón, sobre todo Nagasaki, siempre se ha distinguido por ser una ciudad con mucha influencia cristiana. De hecho, por su historia, es la zona en donde la presencia católica es más alta, aunque la mayoría ya es de personas adultas.
Tuve la oportunidad de ir en peregrinación a una zona de Nagasaki llamada Goto. Ahí la sangre derramada por los mártires fue mucha; grandes y hermosas iglesias se pueden apreciar a lo largo de las pequeñas islas que conforman esa zona. Hoy en día, hay muchos templos pero pocos cristianos; sin embargo esos pocos cristianos acostumbran ir muy de mañana a la iglesia y rezar sus oraciones en un japonés tan antiguo que mis compañeros japoneses que no son de esa zona no podían comprenderlo del todo. Después de las oraciones tienen la misa y terminando se van al trabajo. La realidad que se vive en Nagasaki es distinta a la realidad que se vive en el norte de Japón, en donde la presencia de cristianos es escasa y disminuye a pasos agigantados.

En medio de un contexto cultural posmoderno globalizado

Las Iglesias protestantes son bastantes, pero creo que la presencia de otras religiones o manifestaciones religiosas posmodernas son muy pocas o no son muy visibles aún. Y aunque hubiera, los japoneses son muy respetuosos de las creencias de las otras personas y no buscan desprestigiar, criticar o discriminar al otro por su fe o sus prácticas estrictamente religiosas.

Comparativo

La gran riqueza de religiosidad popular en México, comparada con la de Japón se puede ver una gran diferencia. Sin embargo, podría decir que tanto en México como en Japón, tratamos de vivir la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, de una manera muy profunda pero con formas distintas, sin poder afirmar que una sea mejor que la otra. Ambos países, tanto en su historia como en su cultura, son muy distintas; dígase lo mismo respecto a su modo de vivir la fe.

Religiosidad Popular: Experiencia en Corea

HERMANAS COREANAS

1. Nuestras interlocutoras

Nuestras interlocutoras para este aporte son algunas religiosas de la Congregación de los Bienaventurados Mártires Coreanos que están viviendo su misión en México. Esta congregación, originaria de Corea, tiene su casa central en Seúl. Les agradecemos mucho el esfuerzo por ayudarnos en esta reflexión.

2. La religión en Corea

La población de Corea del Sur era ya de más de 51 millones en el año 2016. En las estadísticas oficiales de 1995-2005, el budismo ocupó el primer lugar entre las diversas religiones, habiéndose hecho 10 millones de encuestas de muestra. Sin embargo, en las estadísticas de 2015, por porcentaje, el mayor número es el de los protestantes (19.7%), seguido por los budistas (15.5%) entre los que muchos creyentes son ya mayores de edad. Los católicos son el 7.9% y hay muchas otras formas de religiones como el Won-budismo, el confucianismo, etc.

Según la Conferencia de Obispos Católicos en Corea el número de fieles católicos es 5.65 millones a fines del 2015, o sea el 10.5% de la población, pero se incluyeron fieles católicos bautizados que ya han dejado la Iglesia, por lo cual el porcentaje es mayor que el que indica la Oficina Nacional de Estadística.

La mitad de los encuestados (56.1%) respondió que no tiene religión. El porcentaje es de más de 63% si sólo se consideran a los

jóvenes de entre 10 y 20 años de edad. Entre las personas mayores (entre 60 y 70 años) muchos más responden que sí tiene alguna religión (cerca del 58% de los encuestados) en el año 2016.

El flujo del pensamiento en el Este de Asia proviene principalmente del confucionismo, budismo y taoísmo. Corea ha absorbido y desarrollado estos tres factores ideológicos, que se asemejan a lo que en Occidente se denomina religiones. La ideología confuciana desde la antigüedad jugó un papel muy importante en la formación del espíritu nacional por la cercanía de Corea con China.

Además, después de la independencia de la invasión japonesa en Corea, se fundaron muchas religiones nuevas por la falta de respuestas adecuadas de las religiones existentes ante la confusión social: a partir de entonces hay Won Buddhism, Chondogyo, Jeungsan-gyo y Dae-jong-gyo y otras más. Son casi 24 religiones que basan sus doctrinas en la promoción del espíritu nacional.

En lo que se refiere a una cierta religiosidad popular se puede decir que ha sido sobre todo el taoísmo, a pesar de no ser muy visible socialmente, el que ha aportado más elementos.

En la sociedad tradicional se utilizaba el calendario solar y el lunar; tenían mucha importancia las cuatro estaciones cuyas celebraciones comienzan con las fiestas del Año Nuevo. El año nuevo es tiempo de descanso y un periodo sagrado. Se considera que la primavera es la primera estación, que va más o menos desde el Año Nuevo hasta marzo. El ritual estacional era una parte muy importante de los ritos agrícolas. Entre esos ritos de año nuevo y primavera hay varios contenidos, como orígenes, amuletos, tabúes, rituales, aplausos y juegos.

Una fiesta típica de Año Nuevo se lleva a cabo el primer día de Año Nuevo, que suele ser a finales de enero o principios de febrero (sol).

Los alimentos y ofrendas: Temprano en la mañana del día de Año Nuevo, se preparan los alimentos y el licor de arroz para ofrecer en

el altar en el ritual a los antepasados. Un ejemplo representativo entre los alimentos es la sopa de pastel de arroz (tukcuk) con una empanada coreana (mandu). Se considera muy importante comer ese tipo de alimento para el inicio del año, porque comer sopa de pastel de arroz el día de año nuevo significa comer un año más.

El saludo a los mayores: la familia entera se reúne para celebrar ritos ancestrales. Después de las ceremonias, disfrutan de una fiesta y los miembros más jóvenes de la familia saludan tradicionalmente a sus mayores con una profunda inclinación de cabeza. Aunque el Año Nuevo se sigue celebrando según el calendario lunar, el Año Nuevo solar también se celebra con dos días festivos.

Se celebra un ritual para los antepasados difuntos por la mañana, mientras el saludo a los mayores es un ritual para los mayores entre los vivos. Cuando se termina de saludar a los adultos de la familia todos desayunan y van a visitar a otros parientes de la familia y a los vecinos mayores para saludarlos también. En este momento comparten buenos deseos de prosperidad (Doddham). Entonces se intercambia entre todos un saludo de “Feliz Año Nuevo”, sin importar la edad.

Los juegos tradicionales: La cultura del juego tradicional está desapareciendo o cambiando gradualmente a medida que el estilo de vida coreano se aleja de sus raíces en el campo y se mueve a la ciudad. Los juegos tradicionales del Año Nuevo son los siguientes:
Yudoori: Es un juego que consiste en mover varios caballos según el número que se arroja y regresar a la ruta designada.
El juego de la última etapa: consiste en ir avanzando por un camino para alcanzar el espacio deseado, dibujando el escenario paso a paso y tirando un dado. Hay varias trampas en el medio de la carretera.
Columpio: es un juego en el que pones una tabla gruesa sobre un saco, una paca u otro objeto y te apoyas alternativamente en uno u otro lado de la tabla.
Vuelo de papalote: se hace un papalote , atado a una cuerda, y se le hace volar por el viento y flotar en lo alto. Es una competencia para rebasar la línea del oponente. En el papalote se escribe la palabra“ 액厄 (desgracias)” y se le envía lejos.

Giro de trompo: similar a lo que se juega en México.
Hay otros juegos tradicionales para esos días como el **Touhou**, la patada al aire, y otros más.

Otra festividad importante es llamada **Daeborum.**
La primera luna llena del año, cuando los agricultores y pescadores rezan pidiendo cosechas abundantes y disfrutan con juegos especiales. Se celebra hacia el día 15 de enero del calendario lunar, el día en que se levanta la primera luna llena. En el día 14 del mes lunar y el día antes del Daeboru, varios lugares tienen diversas costumbres relacionadas con la suerte para el Año Nuevo.

El primer mes del Año Nuevo es el mes que comienza el plan de este año. También se explica que "la Luna Nueva es un tiempo en el que el cielo, la tierra y las personas se unen y todas las tribus se armonizan según la voluntad del cielo".

La luna es un símbolo de abundancia, y se le representa como mujer y diosa. En Corea, se consideraba una fiesta importante. Aunque hay una diferencia entre las provincias, generalmente se realiza una ceremonia en la medianoche para pedir la paz del pueblo.

En la madrugada, se come el arroz con cinco granos de trigo y antes de que salga el sol, se muerde alguna fruta dura (nueces, piñones, castaña cruda o cacahuate). Existe la creencia de que sus dientes se fortalecerán y no le dolerán por todo el año. Se le llama romper, "Buram". Además, se bebe el licor frio porque esta bebida hace que los oídos sean más finos y así les permite escuchar las buenas noticias durante todo el año. Se sube a alguna montaña por la noche, ahí se reza por los deseos más importantes mientras se mira la luna llena. También hay quien adivina la suerte para cultivar durante ese año. En otras palabras, si la luna está llena, lloverá mucho, pero si es roja, habrá sequía. Hay varios tipos de eventos para celebrar la buena cosecha y la buena suerte.

Cuando se ve a una persona temprano en la mañana, hay que pronunciar su nombre y decir rápidamente: "¿compra mi calor?". Si la persona responde se cree que ya se vendió el calor de esta manera, y no se sufre por el calor en el verano. Por lo tanto, la otra perso-

na, si se da cuenta de la pregunta, no la responde aunque la hayan llamado por su nombre.
Hay un juego de fuego: se pone fuego en los arrozales y campos en la noche para que se mueran los insectos y se prepare una buena cosecha. Y luego hay varios ritos más que se relacionan con el cultivo agrícola.

Samjidnal
Es un día festivo para anunciar la primavera, y se celebra el día 3 de marzo del calendario lunar.

En este día están regresando las golondrinas que fueron hacia el Sur, y se dice que la serpiente comienza a despertar de la hibernación. Además, están comenzando a aparecer mariposas y pájaros. En la provincia de Gyeongbuk, se dice que tiene buena suerte el que vea la serpiente. Se piensa que es un buen día para hacer salsa de soya y reparar la casa. Además, celebra el festival de la agricultura, haciendo los deseos para una buena cosecha.

Los eventos típicos son de fuegos artificiales, y los niños cortan las ramas frescas de un árbol para hacer flautas, mientras que las niñas hacen muñecas con las hierbas y disfrutan a jugar a ‘la novia’.

Jansik
Se hacen varios alimentos como licor, fruta, fideos, pastel de arroz, sopa, etc., los llevan a la tumba de los antepasados, y allí se celebra una ceremonia. Se cortan hierbas y se planta el pasto. Se celebra el día 5 o 6 de abril del calendario solar, pues este es el momento adecuado para plantar semillas y árboles. Cuando se visita la tumba de los antepasados se hace solamente la ceremonia y se pasa tranquilamente el resto del día.

Dano
El día 5 de mayo del calendario lunar se celebra *Dano*. En este momento se termina la siembra y se celebra el ritual para pedir que crezcan bien las plantas y haya cosechas abundantes.

Se usa ropa especial para el Dano (también en Año Nuevo y en Chusuk se usa ropa tradicional de algún color bonito). Las mujeres se

limpian el cabello con el agua que extraen de las hojas y las raíces del iris para que sea brillante y se evite la caída. Además, hacen una horquilla con que las raíces del iris, la pintan de color rojo y la ponen en su cabello para alejar las desgracias.

La lucha es un juego representativo de los hombres, en el que los niños y los jóvenes se reúnen en un amplio patio de arena blanca para competir entre sí para alcanzar fuerza y sabiduría. Cada uno dobla la cintura para enfrentarse entre sí y tratan de agarrar y derribar al oponente. El que cae al suelo, o sus manos y rodillas tocan el suelo, pierde. Usualmente le dan una figura de toro como premio.

Saltar columpio: se ata un columpio con cuerda gruesa en una rama grande de algún árbol y toda la gente salta el columpio con su ropa bonita. En tiempos antiguos las mujeres no podían salir fuera de casa, pero en esta fiesta se les permitía disfrutar el día con los demás.

Chusok

Chusok es la fiesta más importante celebrada tradicionalmente por los coreanos, junto con el día de Año Nuevo, y el festival del día 15 de agosto de calendario lunar. Antes de finalizar la cosecha de otoño (la cosecha del período de *Chosun* es septiembre en el mes lunar), se agradece a los antepasados haciendo un altar con fruta fresca y pasteles hechos de arroz menos maduro. En Chusok existe una tradición en la que familiares y parientes se reúnen en sus lugares de origen para hacer la ceremonia y visitan la tumba de los antepasados para darles gracias por la cosecha. Chusok es la fiesta más grande de Corea y se celebra en la temporada de cosecha con el agradecimiento a los antepasados, por eso se realiza la ceremonia y también se comparte la comida con los vecinos.

Durante Chusok se llevan a cabo varios eventos: lucha, tejido, Kanggangsuwolle (una danza circular tradicional, bajo la luna para celebrar chusok.), tirar la cuerda, etc.

Estas festividades tienen componentes culturales y religiosos. Obviamente son muy populares. Sería lo más cercano a una "religiosidad popular" vivida en un contexto no cristiano, sino desde las tradiciones ancestrales.

Se puede decir que lo característico en las religiones más tradicionales es una creencia politeísta, con muchos rasgos comunitarios y antropocéntricos.

Creencia politeísta: no es un culto a ningún dios en particular, sino a una gran variedad de dioses. En lugar de insistir en una cosa, se adora y se hace oración a varios dioses de acuerdo con las circunstancias y condiciones. Hay libertad de pasar de una fe a otra sin conflicto, y existe una especie de conexión natural en la relación orgánica.

Las religiones populares se han reconstruido como parte de la vida, cruzando los límites de cada religión. Esta forma abierta se puede ver cuando entran nuevas religiones extranjeras, que son aceptadas fácilmente y las integran con las creencias populares existentes.

Carácter comunitario: hay más interés en los grupos de personas que en los individuos. En la familia, que es la unidad más pequeña de la comunidad, la fe a dioses familiares es un acto religioso que se comparte por el grupo y se asume a nivel individual.

Dongjae (el ritual del pueblo) para el dios de la aldea es una ceremonia para celebrar un sacrificio para pedir longevidad y salud, pero es importante también por su función social de armonía en la aldea. Más allá de orar por el bienestar del individuo, se expresa el deseo colectivo de erradicar el malestar de la comunidad y todos los males, enfermedades y problemas que destruyen el orden.

Carácter antropocéntrico: los deseos que se pedían a los dioses por la felicidad de la familia y la prosperidad de la vida son desesperados, como exigencias existenciales de la religión que lucha por el crecimiento interno humano. Los deseos seculares de la vida humana se han convertido en la fuerza impulsora de la fe civil, en lugar de la búsqueda específica de Dios.

Todas estas creencias populares están profundamente arraigadas en el espíritu y la cultura de los coreanos. Los niños también acuden a los cuentos de hadas (Una figura propio tradicional es Doquebi), y los duendes aparecen de forma natural en el cuento tradicional. Es el suelo del pueblo coreano. Es como si Europa y las Américas con-

trolaran la fe cristiana por su larga historia. Sin embargo, algunos protestantes consideran que esto es superstición. Por otro lado, es preciso acercarse a investigar la dimensión sociocultural para entender cómo se puede realizar la armonía en el diálogo.

3. La práctica del catolicismo en Corea:

La característica sorprendente es que los creyentes son mucho más favorables a las actividades que a las doctrinas o ideas de otras religiones.

En particular, el budismo muestra una actitud muy favorable de apertura. El protestantismo, que había sido derrotado por el confucionismo por la doctrina y la ideología, ha vencido al confucionismo por sus actividades y roles que desempeña.

Nuestros creyentes católicos, por un lado, tienen un enfoque dualista para fortalecer su actitud exclusiva a fin de defender su propia identidad religiosa y, por otro lado, aceptar con apertura, tolerancia y pluralismo, como lo que se recomienda en virtud de la era en que predominan la globalización y la informatización. Se puede decir que es difícil escapar de estos dos caminos de elección: identidad y apertura.

Hoy, el 54.8% de los católicos celebran la ceremonia tradicional de Confucio, el 33.2% celebra la ceremonia en la manera nueva enseñada por la Iglesia católica y el 12.0% no ofrecen sacrificios en absoluto.

Para los coreanos es importante dar gracias a los antepasados con estas ceremonias por lo que preparan el altar. Pero hay un poco de riesgo en debilitar la identidad de su fe y justificar la mezcla entre la fe y las costumbres.

Se favorece por parte de la Iglesia el diálogo e investigación de otras religiones, se busca la comprensión e inculturación de la creencia popular y se fomenta el yundo (que es la oración por las almas del purgatorio, que ahora se llama “oración por los difuntos”).

La Iglesia Católica en Corea muestra diferentes tipos de costumbres funerarias a las de las otras religiones. Es una ceremonia única en la que se ha dado una inculturación ritual para abrazar la tradición extranjera en la cultura de Corea. Los creyentes (especialmente los miembros de la Legión de María) se dividen en dos grupos para intercambiar oraciones, cantando los salmos con un ritmo propio.

Al principio del catolicismo en Corea, la Iglesia decidió que no se podía hacer el rito para los antepasados porque era considerado superstición, pero nuestros mayores lo consideraban algo muy sabio. Al orar por las almas de los muertos y al servirles a ellos y a sus familias, en realidad se ha abierto otra forma de sacrificio. Y hoy, las ceremonias han sido reconocidas como parte de la cultura y los creyentes católicos en Corea pueden ofrecer sacrificios católicos preparando alimentos para sus antepasados y ofreciendo esta forma de oración.

4. El contexto cultural postmoderno globalizado

Por lo general, las nuevas formas de religiosidad se llevan a cabo en un grupo pequeño sin organización clara. La mayoría de esos cultos están integrados y difundidos a través de reuniones, llamadas telefónicas, conferencias, talleres y alianzas políticas, con medios populares, o por medio de libros, revistas, periódicos, TV y libros de astrología.

El movimiento de la Nueva Era tiene un lado que naturalmente penetra y se propaga en la vida de las personas modernas. Por ejemplo, la música New Age, que es una combinación de música clásica y pop, se usa para psicoterapia, alivio del estrés, música de meditación, etc. Y al expandir las infinitas posibilidades de la conciencia humana. Los libros de la Nueva Era como los "Santos del Himalaya" son ampliamente leídos por el público en general.

Hay una cultura de la Nueva Era: síndrome de la reencarnación, llamadas fantasmas, memorización del orden, mitos supersticiosos, cultura de la brujería, etc. Estas ideas llegan frenéticamente a través de la música popular, la televisión, el video, las películas, el entretenimiento, los periódicos deportivos y sobre todo el Internet.

Los jóvenes tienen un anhelo espiritual, por eso sustituyen la fe religiosa por una fe en sí mismos o en la ciencia, y buscan ejercicios de la respiración, de dangeon y yoga. Al principio comienzan por hacer dieta o ejercicio para la salud pero poco a poco llegan a la conciencia de otra religión mixta o híbrida. Por miedo a su futuro los jóvenes buscan la adivinación de Tarot u otras formas para decidir lo que deben elegir o hacer.

Los jóvenes se alejan de la Iglesia por este razones: por la rebeldía contra la jerarquía estricta, por la limitación de la religión en cuestiones importantes como los problemas del desempleo, por la afición a la tecnología y porque les interesan más otras cosas, como el trabajo, los viajes, la familia, la ciencia, la comida, etc.

Jesús, que dijo: "El hijo del hombre no tiene lugar para recostar tu cabeza" (Mateo 8:20). nos dice: "Todos ustedes los que están atribulados y agobiados deben venir a mí. Yo les daré descanso «(Mateo 11:28). Cuando la Iglesia funcione bien como un «refugio" o lugar de salvación para aquellos que están marginados, oprimidos, lastimados y sufren en la sociedad, ellos buscarán la Iglesia en lugar de una nueva religión, llamada ‹pseudo-religión›, ‹falsa religión›, ‹herejía›, ‹socialismo›, etc. En este sentido, se puede decir que se requiere un ministerio más activo de la Iglesia, la práctica de compartir entre los creyentes y la activación de pequeñas comunidades en la Iglesia.

Cuando lo espiritual y lo racional están en armonía, es decir, que haya equilibrio entre el conocimiento de la Escritura y la doctrina, el testimonio de milagros y revelaciones, los jóvenes están más libres de las tentaciones de las nuevas religiones.

En particular, vemos una gran cantidad de jóvenes que no pueden encontrar la dirección correcta ya que la educación que se lleva a cabo parece exclusiva de la cultura de la vieja generación. Don Bosco, a quien se llama el padre de la juventud, dijo: "Los adultos aman lo que aman, entonces aman lo que les gusta a los adultos."

Como dice Don Bosco, si se quiere educar y servir a los jóvenes, primero debe comprenderse lo que les gusta y la cultura que están creando.

Es la era de los medios digitales. Las personas se encuentran y se comunican con mensajes significativos a través de los medios.

5. Comparativo:

Entre México y Corea del sur vemos estas diferencias en la manera de vivir la fe: Después de la revolución mexicana, el 95% de la población decía creer en el catolicismo, a pesar de que el gobierno mexicano oficialmente no patrocinaba la religión. La mayoría de los indígenas son cristianos, pero su cristianismo generalmente se mezcla con otras creencias populares. Los dioses de todas las creencias populares a veces aparecen junto con la Trinidad o los santos de la cristiandad. Desde el año 1531, se cree que la Virgen de Guadalupe une los mundos indios cristianos y no cristianos, y se ha convertido en el símbolo más duradero del cristianismo mexicano.

Los mexicanos, creyentes o no, piensan que las almas de aquellos que mueren reciben el permiso (¿de los dioses?) una vez al año y vienen de nuevo a este mundo. Hay cosas de las que debes ocuparte cuando haces una ofrenda. El agua en la ofrenda es para que las almas alivien su sed después de un largo viaje. La sal es necesaria para limpiar al ánima y pueda participar en la fiesta de los vivos.

Hay puntos semejantes en las dos tradiciones, mexicana y coreana: el respeto y el ofrecimiento de sacrificios por los antepasados difuntos, preparados con alimentos. Tienen entre los dos una creencia de rezar para pedir la bendición, la salud de los miembros de la familia, y buenos resultados en sus trabajos.

Hacemos notar algunas cosas de la religiosidad popular mexicana que nos resultan extrañas y un poco fuera de lugar, por ejemplo:

Nos parece que en México a veces la devoción a María es tan fuerte que está por encima de la fe en la muerte y la resurrección de Jesucristo. Para mucha gente parecería que es como una diosa.

La gente da mucha importancia a todo tipo de bendiciones y le da más importancia a recibir la ceniza el miércoles, en lugar de asistir a las misas y demás sacramentos.

Muchos insisten en recibir agua bendita después de la Misa, en lugar de preparase para recibir la comunión.

Hay una devoción fanática a algunos santos por ejemplo, a San Judas Tadeo, y a otros a quienes se les busca esperando que hagan milagros.

Por otra parte nos parece algo muy valioso en la religiosidad católica mexicana la práctica de dedicar una novena en los festivales más importantes, las peregrinaciones a los santuarios de María, como en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, la ceremonia de los fieles difuntos (los muertos), sobre todo el que hagan fiesta en el panteón, como una convivencia entre los vivos y los muertos con mucha alegría, en el Viernes Santo la procesión del viacrucis en cada comunidad con un sentido real de la obra y el constatar cómo las creencias religiosas católicas se cuelan en el lenguaje, la cultura y las costumbres.

La fe popular es una fe natural transmitida de generación en generación. La fe popular se refiere al fenómeno de la religión para superar el fenómeno natural que se ha ganado a través de una larga experiencia, que es una fe universal de nuestra nación. Cuando religiones extranjeras como el budismo, el taoísmo y el confucionismo intentaron crecer en la base espiritual de Corea, se unieron a las creencias populares desde el comienzo de la misión.

La fe popular es una fuente de energía de la cultura religiosa coreana y un rito espiritual de la cultura nacional.

Religiosidad Popular: una Experiencia desde Indonesia

SEMINARISTAS DE INDONESIA

1. Nuestros interlocutores

Para la presente colaboración contamos con el apoyo de dos jóvenes estudiantes de Indonesia, que se encuentran prosiguiendo sus estudios teológicos en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM), como miembros de la Congregación de los Misioneros Xaverianos (SX). Ellos son Dominggus Arianto Bere Dina (3° de Teología) y Yanuarius Yeremias Parung (2° de Teología), a quienes agradecemos dedicar un tiempo para elaborar este aporte.

2. Descripción general de Indonesia

Indonesia es un gran país, ubicado en el sureste asiático. Lo conforman más de 17.500 islas, con una extensión total de casi 2 millones de kilómetros2, equivalente aproximadamente al territorio mexicano, y con más de 3 millones de kilómetros2 de aguas territoriales. Su extensión de Este a Oeste, más o menos, sobre la línea del Ecuador, es de unos 5.000 kilómetros, por lo que se emplean tres husos horarios.

Indonesia está situada en la orilla de importantes fallas tectónicas, como las placas pacíficas, euroasiática y australiana, que la someten con frecuencia a fenómenos volcánicos y a terremotos, a veces de muy fuerte magnitud.

Después de Brasil y Congo, Indonesia es uno de los países con más rica biodiversidad, descubriéndose a menudo nuevas especies de

animales. Sin embargo, ya en 2008 Indonesia aparece registrada en el Libro Guinness de los records mundiales como el primer país por la velocidad destructiva de sus bosques, un récord del que, obviamente, no se puede sentir ningún orgullo.

Indonesia cuenta con más de 250 millones de habitantes, el cuarto país más poblado del mundo, y si lo advertimos bien, es aproximadamente el doble de la población de México. Se calcula que casi la mitad de la población tiene menos de 30 años. Hay alrededor de 300 grupos étnicos distintos, nativos de Indonesia, y se hablan 742 lenguas y dialectos diferentes.

3. La religión en Indonesia

En Indonesia, hay seis religiones reconocidas por el Estado. El Islam es, con mucho, la religión dominante, con un total de 87.2% de la población; el Cristianismo es el segundo grupo más numeroso, pues hay un 7% de protestantes y un 3% de católicos. El Gobierno reconoce oficialmente estas religiones como también reconoce a otros grupos minoritarios, como el Budismo (0,7%), el Hinduismo (1,7%), el Confucionismo (0,05%) y parece proclive a aceptar también la religión Bahai.

Además, hay también muchas religiones tradicionales en distintos lugares, más o menos aislados. Generalmente, cada tribu tiene su religión tradicional pero el carácter común de esas formas religiosas es una u otra forma de animismo, algo que bien se puede decir que impregna todas las regiones locales indonesias.

En general, entre las religiones tradicionales no hay grandes diferencias. El “animismo”, especialmente en Java, amenaza con “engullir” el mensaje evangélico, pues se presenta casi como una forma cultural más fundada en la relación amorosa con los antepasados y con todas las creaturas, que con una doctrina más o menos estable. Por otra parte, este sustrato animista ha sido tan fuerte que ha marcado durante siglos la islamización de Indonesia. Podríamos decir que ni los musulmanes, ni los cristianos han podido escapar por completo al sustrato religioso propio de los pueblos locales.

El pueblo actual de Indonesia, tanto el que forma parte de una de las seis religiones aceptadas por el gobierno como el que pertenece a las religiones tradicionales es abierto y tolerante, a pesar de las tensiones creadas por algunos grupos fundamentalistas actuales. Lo más ordinario, aún hoy en día, es ver a las personas convivir tranquilamente a pesar de pertenecer a distintas tradiciones religiosas.

Si quisiéramos hablar de algo que pudiera denominarse "religiosidad popular", tendríamos que referirnos a las religiones ancestrales, aunque ahora sean minoritarias. Como ya se dijo, ellas siguen influyendo, tanto en el Islam como en el Cristianismo, formando una especie de sustrato cuasi cultural, más que religioso explícito.

Para ejemplificar esta situación presentamos solamente dos religiones locales que son muy actuales en Indonesia.

La primera es el ***Marapu.*** El *Marapu* es una de las religiones locales de la Isla de Sumba. Más de la mitad de los habitantes de dicha Isla son seguidores de este tipo de religión. Su columna vertebral es la fe y el respeto por los ancestros. Sus seguidores del *Marapu* creen que la vida en este mundo sólo es por un breve tiempo, pero después del fin de los días en esta tierra, ellos vivirán eternamente en el cielo del *Marapu*, el *Pray Marapu*. Quizás uno de los aspectos más impactantes son los ritos funerarios. Ante la muerte de una persona, sobre todo si era alguien muy importante, hay que sacrificar animales, por ejemplo un búfalo o un caballo y ofrecerlos como sacrificio. Esa tradición es protegida y sigue vigente en la Isla de Sumba.

Según el punto de vista de la gente de Sumba, el hombre es parte inseparable del universo. La vida del hombre está siempre sincronizada con el ritmo del universo y es preciso mantener siempre el orden sin afectar las mutuas relaciones entre la naturaleza y el ser humano. Además, el hombre debe cultivar el equilibrio en la relación con los poderes mágicos que hay en cada sección del universo. Cuando se cuida bien la cooperación entre el hombre y el universo entonces se puede mantener el orden y el equilibrio que son indispensables para la vida.

Un segundo ejemplo de religión tradicional es el ***Kejawen*** (en el lenguaje de Java). Se trata de un movimiento de espiritualis-

mo basado en raíces locales de la filosofía javanesa. No es propiamente una religión institucionalizada, sino más bien una expresión cultural y un modo de vida que puede ser adoptado por cualquier seguidor de otra religión formal. La parte distintiva del movimiento espiritualista *Kejawen* es la utilización de la antigua lengua javanesa, el llamado *"Kawi Language",* como medio para la enseñanza y los ritos religiosos. La exigencia básica del *Kejawen* es la rendición total a Dios, reconociéndole como la fuente de todo (Sangkan paraning dumadi) y esforzándose en vivir armoniosamente con todas las cosas vivientes y no vivientes de este universo *(Memayu hayuning bawono)*. Como puede verse, lo que se deriva de ambas enseñanzas podría ser parte de cualquier tradición religiosa o enseñanza moral. A los javaneses les gusta particularmente hacer ayuno, pues es una práctica que los hace sentir más ascéticos y desprendidos de las cosas pasajeras *(Laku pasa)*. También se sienten muy atraídos por la meditación solitaria para sentir y disfrutar el espacio personal sin más compañía que uno mismo *(Laku tapa).*

En general, los indonesios aprecian mucho de lo que se lleva a cabo en estos dos movimientos tradicionales y los ven como riquezas culturales aunque no todos conozcan a fondo las normas y reglas en la relación con algunas celebraciones por parte de las dos religiones tradicionales más notables.

4. La práctica del catolicismo en Indonesia

La Iglesia católica está abierta al trato con las iglesias protestantes, si bien las relaciones han estado marcadas por una ignorancia recíproca y una competencia subterránea. En estos últimos años los avances ecuménicos realizados a nivel mundial han influido en estas iglesias y ahora dichas relaciones son mejores.

Todos los años emiten algunos mensajes compartidos con la Conferencia Episcopal con motivo de la Navidad y en algunas otras ocasiones particulares. Las relaciones con estos protestantes son buenas, aunque no dejan de ser formales. Fuera de la traducción de la Biblia, no se comparten muchas otras iniciativas prácticas.

En las relaciones entre Iglesia Católica y el Islam puede notarse un creciente entendimiento con las grandes organizaciones populares, especialmente con Nahdatul Ulama (NU) y Muhamadiyah, pero a nivel de base existe todavía temor y desconfianza entre los miembros de cada una de estas dos tradiciones religiosas.

Cada vez que en la vida pública surge un problema jurídico relativo a la extensión de la legislación islámica, a la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, a la influencia de la religión y a la imposición de los "valores morales tradicionales" en la vida pública, aparecen las diferencias entre musulmanes y católicos; se siente esta tensión, pero no se expresa públicamente.

De ahí que el diálogo interreligioso pueda contribuir a reforzar las líneas abiertas y humanistas con el Islam y a favorecer la penetración de algunos valores cristianos y las formas diversas de afrontar algunos problemas que actualmente se discuten en el mundo musulmán. Además, el diálogo nos impulsa a nosotros mismos a ser testigos más auténticos.

El gran problema de la Iglesia indonesia es la inculturación. Lo es también para todo el país, más allá de la cuestión religiosa. Indonesia busca una unidad superior, más allá de las razas, lenguas, culturas y religiones diversas, en un momento de rápida y profunda evolución cultural, con el riesgo siempre presente de generar cerrazones y contraposiciones especialmente peligrosas para un país tan diversificado.

Este es el problema del *"Bhinneka Tunggal Ika"*, es decir, la unidad en la diversidad: afirmado y aceptado por casi todos como principio, aunque en la práctica no deja de ser sino el inicio de un proceso.

Por parte de la jerarquía católica ha habido alguna posición en contra de los musulmanes, en alguna circunstancia especial, como se puede juzgar por las varias corrientes hoy en competencia por cuestiones políticas. Como dicen algunos en Indonesia: nosotros somos indonesios musulmanes y no musulmanes árabes que están en Indonesia por casualidad. Pero esto no se refiere obviamente sólo a las formas externas del vivir, sino que incide sobre todo en las categorías mentales, en los esquemas de comprensión de la fe y de su relación con

la totalidad de la vida, incluso por ejemplo con la crítica histórica, la relectura de la relación entre fe y vida pública, con una lectura "crítica" del Corán, a fin de contextualizarlo e interpretarlo con categorías actuales.

Si tuviéramos que decir algo acerca de la religiosidad popular, tendríamos que decir que la Iglesia tiende a seguir los ritos litúrgicos oficiales, con pocas variantes. Ni las devociones musulmanas, ni los ritos hinduistas o budistas han sido adoptados por los fieles católicos, quienes más bien ven necesario romper con lo que no les es propio.

5. El contexto cultural posmoderno globalizado

No se nota actualmente entre los jóvenes la búsqueda de experiencias religiosas posmodernas porque el gobierno es muy cuidadoso ante cualquier nueva forma de religión que entre en Indonesia.

Otra razón es que la sociedad de Indonesia es patriarcal y feudal, y es difícil encontrar en ella un lugar para los jóvenes. Sin embargo, las organizaciones católicas juveniles indonesias están al margen de la vida política y eclesial, tanto las más "politizadas" como las que son expresión de la vida de las iglesias locales.

En las parroquias los OMK (Jóvenes Católicos) como se les llama actualmente, se organizan a veces para cualquier actividad propia, sobre todo en el campo deportivo, cultural y a veces religioso. A pesar de los estímulos para desempeñar su papel, el espacio que tienen de hecho es objetivamente restringido y es muy reducida su capacidad de acción; sus iniciativas, sus ganas y su tiempo son muy escasos, sintiéndose con frecuencia dependientes de la familia, absorbidos por la universidad o por el trabajo que, sobre todo en los comienzos, exige una dedicación sin reservas.

La tecnología y las redes sociales han traído problemas para los jóvenes en Indonesia, porque algunos de ellos abandonan la Iglesia por la tecnología, esto ha causado una disminución en el interés por las actividades parroquiales. Además, el hecho de construir amistades lejanas (redes sociales) es lo que más le llama la atención al

joven actual. Las rigideces de las normas de la Iglesia (la liturgia, eucaristía, novenarios…) hace que se evidencie una inclinación más hacia lo profano que hacia lo sagrado. Sin embargo, hay algunos pocos jóvenes que usan la tecnología positivamente para sus actividades parroquiales tanto en las reuniones parroquiales como para las celebraciones de la eucaristía.

6. Comparativo

La relación entre ambos países, México e Indonesia, se evidencia en expresiones como la devoción a la Virgen María, a los difuntos (los rituales de entierro, novenarios y aniversarios que se celebran junto con las familias y amigos del difunto), devoción a los santos, procesiones, peregrinaciones, etc.

La diferencia más notable es la tendencia meditativa en los momentos de oración en Indonesia, los cantos más folclóricos, y la vida en una Iglesia más tolerante y abierta al diálogo con otras iglesias y denominaciones.

En México nos ha llamado la atención la devoción, que nos parece excesiva, a algunos santos y a la Virgen, sobre todo cuando estos parecen desplazar a Dios de su lugar.

Consideramos muy valiosa la expresión cultural y religiosa de los católicos mexicanos, por ejemplo la del día de los muertos.

Algo que nos causa un poco de conflicto son las iglesias vacías o sólo con gente adulta aún en los domingos, cuando en nuestro país es muy grande y activa la participación de los jóvenes en la liturgia dominical. También nos desconcierta el hecho de que muchas personas que participan en la eucaristía no comulgan.

Nos sorprende también que en México hay algunas ocasiones, si no es que la mayoría, en las que las celebraciones litúrgicas dentro del templo son muy apagadas, sus cantos son pobres, la comunidad dispersa y poco participativa, y la actitud de muchos párrocos y de sus colaboradores no corresponde al sentido de fiesta. Además, los pastores no parecen interesarse por la gente una vez que concluye

la celebración, ni siquiera salen a despedirla ni se involucran en los eventos populares fuera del templo.

Aún así, agradecemos a Dios la oportunidad de vivir esta etapa de nuestra formación en este país y de enriquecernos con los estudios que cursamos y la fe del pueblo con quien compartimos nuestra vida estos años.

Religiosidad Popular: una Experiencia desde Cuba

P. Jorge Cruz Ávila, MG

I. Presentación

Origen, lugar de estudio o trabajo pastoral de quien responde el cuestionario.

P. Jorge Cruz Ávila, MG. Nacido en León Gto., el 22 de octubre de 1953. Ordenación: 12 julio 1980.
Trabajo Pastoral: Angola, inicio de la misión en 1980, a 1988; Roma 1988 a 1995 estudio y Vice Rectoría del Pontificio Colegio Internacional S. Pablo Apóstol, de Propaganda Fide; México 1995 a 1997 Seminario Mayor MG; Cuba 1997 a 2016: Vicerrectoría del Seminario Mayor de La Habana, Rectoría de la Casa Sacerdotal de la misma Arquidiócesis, servicio pastoral en varias parroquias y animación Pastoral Vicarial; servicio en la Vice Presidencia de la Conferencia Cubana de Religiosos. De junio 2016 a la fecha en USA, Arquidiócesis de Los Ángeles, Parroquia de emigrados Latinos.

Las presentes consideraciones nacen de las aportaciones de un servidor como material de trabajo para algunos encuentros de MG (Capítulos Generales, Reuniones Intercapitulares y Asambleas Continentales de América).



Descripción general del país o grupo de referencia

CUBA: *La Mayor de las Antillas*, definida por sí misma. Situada en posición estratégica al sur de la Florida, anhelando el bienestar de su

vecino del Norte, otrora compartido y hoy en día reprochado, quizá con un oculto, doloroso e inconsciente sentimiento de culpa jamás aceptado, debido a su opción socio-política, fundamentada desde hace cerca de 60 años (1° de enero de 1959), sobre paradigmas que su gobierno identifica como socialistas *"a la cubana"*, distintos de los actuales regímenes socialistas establecidos en otro puñado de países por el mundo.

Hermanada por la cercanía geográfica y apoyo histórico con el País Azteca. Por sus orígenes Hispano y Afro mira hacia la península Ibérica con nostalgia; a Latino América del hombro hacia abajo, como: "los otros", de los cuales no se siente parte, solamente en la retórica socio-política e ideológica moderna y contemporánea. África: lejana e ignorada pero con una sutil, seductora y paranoica conciencia discriminatoria, contrastante con la afirmación popular cubana: *"Aquí el que no tiene de Congo, tiene de Carabalí"*, refiriéndose a la mezcla de rasgos de la raza negra del cubano [Congo del antiguo Reino del Congo. Carabalí de la costa de Calabar en el sur de Nigeria].

En estos 59 años paradigmáticos de Revolución Socialista, en donde las palabras de orden: *sacrificio, ahorro, esfuerzo, paciencia, lucha, victoria, etc.,* siempre las ha llevado el Pueblo a sus espaldas en la vida diaria, sin ver frutos efectivos de progreso material, de convivencia social, de enriquecimiento moral, sino todo lo contrario, tal situación ha generado: incredulidad en el sistema, desilusión entre muchos de aquellos que habían depositado su confianza en la Revolución; temor de frente a una continua y agresiva ideologización; resentimiento antipatriótico, desprecio a lo nacional e incluso a sus símbolos más emblemáticos, admiración y simpatía desmesuradas por todo lo extranjero, abandono constante del país de forma legal e ilegal, sangría de personal cualificado a nivel profesional, deportivo, artístico, religioso. En fin: un agotamiento existencial *ad intra y ad extra:* en el ser y en el quehacer del cubano en general, que ha nacido y crecido, se ha desgastado y multiplicado creyendo, esperando y apasionándose a su manera por el "más allá" y se ha enfrentado a éste con su quijotesco cargamento, con lo único que posee: su *hic et nunc.*

II. En el país o grupo de referencia:

1. ¿Cuáles son las tradiciones religiosas más relevantes?
2. ¿Qué tan religioso es el pueblo contemporáneo?
3. ¿Existe algo que se pueda llamar una "religiosidad popular" tradicional?
4. ¿En qué momentos y cómo se expresa más evidentemente esa religiosidad popular?
5. Estas expresiones religiosas populares ¿son vistas con normalidad?, o bien, ¿son despreciadas en algún sentido por otros miembros de la sociedad?

Cuba, en sus raíces, puede identificarse como país *cristiano-católico, caribeño-latinoamericano* aunque debido a razones históricas anteriores y posteriores al triunfo de la Revolución, y de frente a los retos que plantea un régimen socialista, secularizante, materialista, oficialmente no confesional, prácticamente ateo, con creciente y favorecido sincretismo, espiritismo e indiferencia religiosa, y con un sutil y continuo hostigamiento psicológico e ideológico hacia el creyente, la religiosidad cubana no coincide con la de los países tradicionalmente católicos del Continente. Podemos afirmar que este pueblo es *minoritariamente católico y mayoritariamente religioso*; con una religiosidad difusa, *sin gran compromiso con la Iglesia*, aunque la mayoría de los cubanos la respetan y estiman; ni con ningún grupo religioso en particular. Fácilmente asisten a varias denominaciones sin ningún problema, bañando sus raquíticas creencias con la superstición y el miedo de sus míticas raíces ancestrales.

Se vive en el **sincretismo** de una fe impuesta en el pasado por el colonizador español al esclavo africano, y los nostálgicos cultos a los antepasados, a las fuerzas de ayer, de hoy y de mañana; todo se aúna a las frustraciones del "aquí, así, y ahora", inconscientemente transformadas en poderes fantásticos gobernados por el temor pero revestidos con la bondad de las imágenes de santos católicos, en ocasiones significando totalmente lo contrario a la fe católica (ej. En los cultos sincréticos la Virgen de la Caridad, la Madre de Dios, es para ellos la "diosa" de la fecundidad, de la vida. Es una prostituta). Estos poderes son manifestados en verdaderos cultos orientados por una "jerarquía" que prepara, organiza, "celebra" y acompaña a sus

miembros con una seria y onerosa iniciación. Y aunque no podemos llamarla "fe" en el sentido cristiano, la basan en "el todopoderoso". Para ser iniciado, el candidato debe, primero, ser bautizado en la Iglesia Católica, *conditio sine qua non*. Hoy en día, la santería se ha tornado, para muchos, motivo de lucro turístico (una iniciación puede llegar a costar entre diez y veinte mil dólares), perdiendo su "misticismo" tradicional y transformándose en folklor.

Por otro lado, oficialmente la sociedad no acepta "rebajarse" a la "religión del esclavo". No se atreve a criticarla abiertamente, al contrario, un alto porcentaje de la población la curiosea con morboso temor y recelo. En ciertos círculos de "rango" a nivel político y militar, es de prestigio y de firme autoridad el hecho de "hacerse santo" (iniciarse en la santería). Incluso algunos profesionistas se someten a la iniciación.

En los últimos años, iluminados por la visita de los 3 últimos Papas (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco), y debido también a un vacío existencial proyectado en una desarticulación de valores personales, familiares y sociales, provocados por la experiencia socialista-atea o cuando menos indiferente, se tratan de revivir algunos valores éticos cristianos quizá sin una conciencia totalmente clara del hecho, pues durante muchos años la mayor parte del pueblo vivió alejado de la Iglesia Católica **por temor,** nacido de la misma ideología socialista-atea.

Sin embargo, podemos afirmar que la fuente primordial del sentido de dignidad del pueblo cubano ha dependido de la fe cristiana y que, precisamente por ello, se puede afirmar que *"Cuba conserva un alma cristiana"*, parafraseando al Papa San Juan Pablo II en su visita pastoral a la Isla, en enero de 1998.

III. En la práctica del catolicismo en dicho país o grupo de referencia:

1. ¿Qué tan abierta es la comunidad católica para aceptar expresiones religiosas provenientes del entorno no cristiano?
2. La vivencia religiosa popular ¿causa algún tipo de problema o preocupación en los pastores de la Iglesia (la jerarquía)?

3. ¿Hay alguna posición oficial a favor o en contra de algunas de esas expresiones?

Al finalizar el primer lustro de la década de los 60s, de frente a la nueva realidad que se presentaba agresivamente retadora para la práctica de la fe en Cuba y, al mismo tiempo, la responsabilidad de encarnar sin extremismos el Concilio Vaticano II, colaboraron para que la Comunidad Católica, juntamente con la Jerarquía, se ocupara principalmente de sí misma, en cuanto a la ortodoxia de la doctrina, la unidad de la Comunidad y la uniformidad de la Liturgia.

Esta realidad hizo difícil la aceptación de expresiones religiosas provenientes del entorno no cristiano e incluso, desgraciadamente, se llegó a la indiferencia ante el contexto. En los últimos años ha surgido la preocupación de parte de la Jerarquía, aún tímida quizá, por el fenómeno cada vez mayor del sincretismo religioso, no llegando aún a ninguna posición oficial ni mucho menos programática a nivel de evangelización y de opciones pastorales.

IV. En medio de un contexto cultural posmoderno globalizado:

1. ¿Se nota el ingreso de experiencias religiosas posmodernas en el país o grupo de referencia, por ejemplo de tipo mágico, New Age o de nuevos sincretismos contemporáneos?
2. ¿Podría ejemplificar?
3. ¿Qué opina la comunidad católica y los pastores al respecto?

La influencia de los medios actuales de comunicación y el contacto ahora continuo con la "Comunidad Cubana en el extranjero", numerosísima particularmente en los Estados Unidos de América, entre muchas otras cosas antes "exclusivas de la sociedad burguesa y del imperialismo" (modas, Informática, aparatos electrónicos, viajes, filosofía de géneros, etc…), ha abierto la puerta a experiencias "religiosas" posmodernas, envueltas en un profundo relativismo, muchas veces basado en un supuesto respeto a la privacidad y al culto de la persona.

Esta realidad ha venido a ser una fuerte tentación también para la Comunidad Católica en Cuba, pues no ha sido, ni mucho menos, la

excepción en la exclusión al acceso al desarrollo y a la modernidad, y ahora ve, admira y desgraciadamente también idolatra el progreso global, relativizando el pasado, aún el "apenas ayer", y por lo tanto a su misma fe. Tanto para la Comunidad Católica como para sus Pastores, es un fenómeno nuevo que preocupa, se observa y se analiza, buscando horizontes de solución ante todo a nivel de formación evangelizadora (Área fundamental y prioritaria de la Iglesia en Cuba), y de vivencia humana y cristiana.

V. Comparativo:

1. ¿Qué relaciones y diferencias notas entre las expresiones de religiosidad popular en México y las del país o grupo de referencia?
2. ¿Hay algunas expresiones de religiosidad popular de México que te resulten difíciles de entender o aceptar?
3. ¿Hay algunas que te parezcan muy valiosas como para compartirlas con los cristianos católicos de tu país o grupo de referencia?
4. ¿Te gustaría añadir algo más?

La llamada ***Religiosidad Popular*** **en Cuba**, difiere en concepto y contenido de la Religiosidad Popular en México, que, en la perspectiva hasta ahora considerada, más que *"religiosidad"*, pudiéramos llamar: ***Piedad Popular*** **en México**. Con tradiciones heredadas de los sistemas evangelizadores traídos por los primeros misioneros llegados al Continente Americano, pero siempre cercanas a la doctrina y prácticas católicas; aún con la riqueza y diversidad de las manifestaciones de esta fe, aunadas con tradiciones místicas de un pueblo que fue teocráticamente gobernado en su inmensa mayoría, a nivel de toda América. Muy apegada y con contenidos de Piedad Popular de una misma religiosidad sencilla, humilde, de pueblo pobre: la flor, el canto, la luz, la humildad, la súplica, la ofrenda oblativa a los *"Santitos"*, como intercesores, unos más fuertes, otros menos, pero en un mismo "escenario": lo Sagrado, ámbito que el cual colocamos también al curandero, al sobador, al rezandero, a personas que buscan hacen el bien. No tocamos el desvío a lo negativo: la magia, la hechicería, la brujería.

La *Religiosidad Popular* en Cuba alcanzó a beber muy poco, casi nada, de la cultura indígena local, debido a su pronta desaparición,

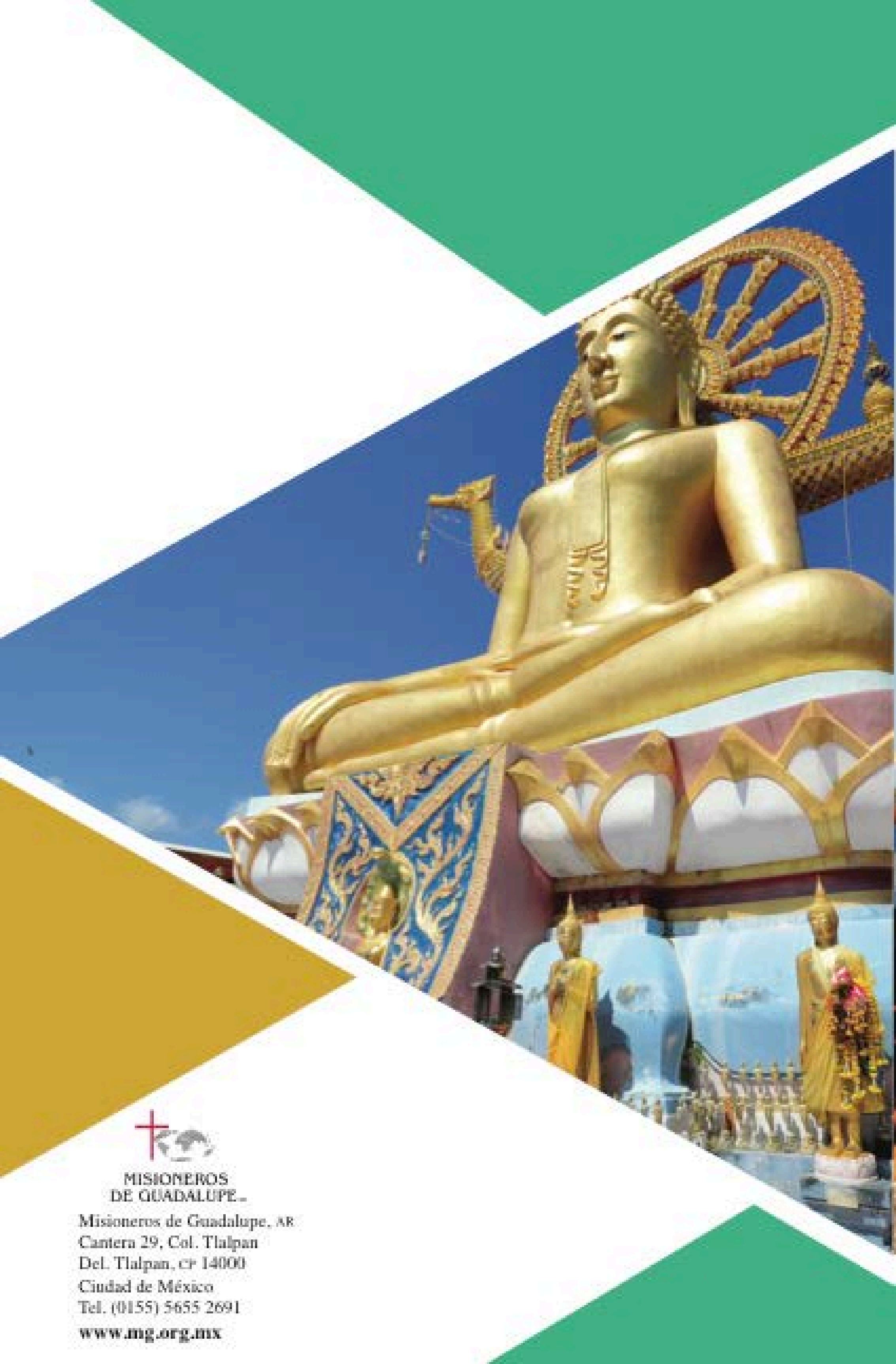
quedando solo algunos indicios históricos de la *piedad popular* indígena, en las narraciones del hallazgo y veneración de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre, Patrona de Cuba. De una manera sucinta, puedo decir que la raíz africana de la Religiosidad Popular Cubana, tan diversa de la indígena, marca una profunda diferencia en la vivencia de sus creencias que llegan generalmente a diluirse en lo misterioso, en la fantástica imaginación negra, en el temor con todas las consecuentes maneras de defensa, protección, amenaza, venganza, etc… y la personificación de cada una de estas fuerzas en los santos no para veneración ni intercesión en el sentido indígena, sino para obligarlos, a través de rito y ofrendas, a actuar a favor propio o en contra del otro.

Cuba me ha evangelizado, desde la sencillez y la grandeza sublime de su gente; me ha hecho crecer en humanidad desde la pasión dolorosa de su historia cargada al mismo tiempo de alegre esperanza en sí misma y en el Señor; me ha ayudado a ser mejor sacerdote en la entrega orante, vivamente apasionada y con profunda convicción al servicio Misionero al estilo de Guadalupe. Agradezco la oportunidad dada de reavivar en mí la pasión por lo que considero mi segunda Patria.



Misioneros de Guadalupe, AR

www.mg.org.mx



Misioneros de Guadalupe, AR
Cantera 29, Col. Tlalpan
Del. Tlalpan, CP 14000
Ciudad de México
Tel. (0155) 5655 2691
www.mg.org.mx